Cd. VII. 20

Nro 524.

Die christliche Kirche in alter und neuer Zeit. Für die Freunde des Christenthums ... Von Joh. Gottl. ...

im Königreiche Würtemberg ...

1834 ...

Die moderne Verketzerung

(haeretificatio.)

Th. dp.
o.
155.

Dr L'Estrammer

Würzburg 12/7 1830.

P. Lec. Zu dem theolog. Literaturblatt zur allgemeinen Kirchenzeitung N. 87. vom Octbr. 1830. S. 729–735.

Da das [illegible] als höchste Satzung erhält bei dem Studium der Dogmatik vernachlässigt, so ergiebt sich, daß sowohl dem Supernaturalismus Vorwürfe als von dem Rationalismus gesprochen ausbedeutet welchen die Kirche darstellt und sich welchen es dem ihr zu Statten kommenden Grunde vorlegt, so ist daß diese anerkennt, als das Ansehen von der höchsten Autorität der Bibel und von der Lehre gesetzt, daß zu denselben gegründet Lehren, so daß man auch der Ge[illegible] begreift an seine [illegible] überall dabei [illegible] und [illegible] der Unvollkommenheit [illegible] Behauptungen und [illegible] [illegible] daher [illegible] Inhalte dieser [illegible] [illegible] angewendet zu [illegible] Glaubens [illegible] dem [illegible] [illegible] nach dem [illegible] Offenbarung [illegible] des evangelisch-protestantischen [illegible] nämlich [illegible] Glaubenslehre [illegible] [illegible] gestellt auf dem [illegible] [illegible]

Dr. Ludwig Danckgott Cramer's

Vorlesungen über die christliche

Dogmatik mit literarischen Zu-

sätzen herausgegeben von M.

Friedrich August Adolph Näbe,

Catecheten an der Universitäts-

und Catecheten an der Peterskirche

zu Leipzig. Leipzig 1829. bei Hartknoch

und Schumann. XII u. 445 S. 8.

(2 Th. 18 gr)

~~Leo.~~ Cf. Rec. in der Leipz. Lit.

[illegible] S. 35 – S. 44.

Ich ~~enthalte mich aller weiteren Urtheile~~

über das Lehrsystem, ohne

es deshalb in allen Theilen ver-

theidigen zu wollen, was die Übe-

zeugung [illegible] der Herausgeber

ausspricht, kein Leser zu erlangen

gibt, daß [illegible] nicht

ohne wirkliche Frucht [illegible]

[illegible]

[illegible] (Ruf. Leipzig) de regno divino.

Lips. 1827.

D. HEINRICH GOTTLIEB TZSCHIRNER'S,

WEILAND ZWEITEN PROFESSORS DER THEOLOGIE AN DER UNIVERSITÄT LEIPZIG, DOMHERREN DES HOCHSTIFTES MEISSEN, SUPERINTENDENTEN DER EPHORIE LEIPZIG, PFARRERS AN DER THOMASKIRCHE, RITTERS VOM DANNEBROG, etc.

VORLESUNGEN

ÜBER DIE

CHRISTLICHE GLAUBENSLEHRE

NACH DEM LEHRBEGRIFFE DER

EVANGELISCH-PROTESTANTISCHEN KIRCHE,

HERAUSGEGEBEN

VON

KARL HASE.

MIT KÖNIGL. WÜRTEMBERGISCHEM PRIVILEGIUM.

LEIPZIG,

BEI JOHANN FRIEDRICH LEICH.

1829.

VORREDE.

In dem Gefühle, mit welchem wir die Denkmale eines theuern, aus dieser irdischen Gemeinschaft geschiedenen Geistes uns und denen, die nach uns kommen werden, zu bewahren suchen, ist die Herausgabe dieser Vorlesungen über die christliche Glaubenslehre mannigfach gewünscht worden. Aber bei dem Bedenken, das immer obwaltet, wenn eine nicht zum Drucke ausgearbeitete Schrift demselben übergeben werden soll, überliessen die Hinterlassenen des verewigten Verfassers den ältesten und gelehrtesten Freunden desselben die Entscheidung hierüber. Diese, nach reiflichem Erwägen, hielten dafür, dass diese

Vorlesungen durch ihre Herausgabe zunächst für die academische Jugend noch lange segensreich fortwirken, und das Wort des vielvermissten Lehrers einigermassen ersetzen würden; sie glaubten, dass diese einfache, historische Darstellung der beiden Hauptgegensätze, die sich in der protestantischen Theologie geltend gemacht haben, mit allen Gründen, auf denen sie ruhen, und mit allen Folgerungen, zu denen sie sich entwickeln, das freie Urtheil der Jugend eben so sehr ehre, als wecke; sie hofften endlich, dass diese Darstellung des supernaturalistischen und rationalistischen Systemes, in ihrer folgerechten Strenge, aber auch mit einer über jede Persönlichkeit erhabenen Milde, und mit allen den Berührungspunkten, in welchen sie sich gegenseitig begegnen, um in der gemeinsamen Liebe des Herrn und im gemeinsamen Dienste der Kirche sich zu vereinen, diese Darstellung durch einen in der ganzen evangelischen Kirche gefeierten Lehrer, der im eigenen Leben so herrlich bewährt hat, was Christenthum und was Protestantismus eigentlich sey, gerade jetzt bedeutsam seyn könne,

wo jene beiden Systeme mit gegenseitigen Ausschliessungen vom Heile oder von der Vernunft hart wider einander getreten sind.

Der seelige Tzschirner hat diese Vorlesungen in den ersten Jahren seines academischen Lebens, so weit uns bekannt, im Jahre 1806 ausgearbeitet. Aus den nächstfolgenden Jahren finden sich mehrere Ueberarbeitungen ganzer Abschnitte. Später, in den Jahren der vollen Entwickelung seiner Kraft, hat der Verfasser, ergriffen theils von einer anderen Beziehung der Wissenschaft, theils von der unmittelbaren Einwirkung auf sein Zeitalter, nur zu einzelnen Zusätzen und Verbesserungen Gelegenheit gehabt. Hierdurch ist es geschehen, einestheils, dass sowohl die philosophische als die ästhetische Richtung der neueren Dogmatik in ihrer Erhebung über die gewöhnlichen Gegensätze nur selten berücksichtigt ist, während die hinterlassenen Briefe an den Herrn von Chateaubriand beweisen, wie ernst der verewigte Verfasser, noch in seinen letzten Tagen, namentlich die ästhetische Auffassung des Christenthumes in seinem

ehrenvesten Gegensatze beachtete; anderntheils, dass bei dem Zwiespalte der Systeme jene Einheit und Kraft des Glaubens, durch welche Tzschirner so grossartig wirkte auf sein Jahrhundert, mehr in dem milden und klaren Urtheile über das Historische angedeutet, als in einer wissenschaftlichen Darstellung seines eigenen christlichen Geistes ausgesprochen ist. Die lateinischen Dictate neben dem deutschen Commentare bezeichnen die bisher auf unserer Universität herkömmliche Weise des Vortrages der Dogmatik.

Durch den Wunsch der Hinterlassenen, wie durch die öffentliche Meinung mit diesem Geschäfte betraut, hat der Herausgeber sich darauf beschränkt, so treu, als fromme Sorgfalt für das Werk des verklärten Lehrers und Freundes vermochte, seine Rede zu überliefern. Es ist dabei ein Heft zu Grunde gelegt worden, welches im Jahre 1823 ein Zuhörer dieser Vorlesungen niedergeschrieben, und welches der verewigte Verfasser selbst durchgesehen und bei seinen letzten Vorlesungen über die Dogmatik im Jahre

1826—1827 benutzt hat. Da jedoch während des mündlichen Vortrages manches verändert und eingeschaltet zu werden pflegte, so sind, um dieses nachzutragen, einige in diesen letzten Vorlesungen sorgfältig nachgeschriebene Hefte verglichen worden. Niemals ist der Sinn, doch zuweilen eine einzelne Redeweise geändert worden, in welcher der mündliche Vortrag entschiedener hervortrat, als die schriftliche Mittheilung zu gestatten schien.

Vielen wird dieses Buch ein Andenken seyn an die Tage, als sie alltäglich um den geliebten Lehrer evangelischer Weisheit sich versammelten. Andere, denen es nicht vergönnt war, sein lebendiges Wort zu hören, — worauf sie vielleicht oft in frühester Jugend sich gefreut hatten, wenn sie aus der Ferne hörten von dem treuen Kämpfer für das freie Evangelium, — sie mögen als ein Erbe und einen Segen, den wir von Ihm ihnen bringen, dieses Buch ansehen. Und wenn bei dem Studieren darin das Bild des hohen Kirchenlehrers, der selbst noch grösser durch die Treue seines Charakters, als durch die Tiefe seiner Wissen-

schaft war, ihnen vorschwebt, so wird auch sein stilles Wort in ihnen lebendig werden. Mag sein Geist uns nimmer verlassen!

Geschrieben zu Leipzig, am 31. October 1828.

Der Herausgeber.

CONSPECTUS.

PROLEGOMENA.

CAP. I. De religione et theologia in universum et separatim de religione et theologia christiana. p. 1—24.

§. 1. Religionis origo. §. 2. Religionis definitio, nomen et veritas. §. 3. Religio interna et externa. §. 4. Impietas. Atheismus. §. 5. Religio rationalis, positiva, publica. §. 6. Religio revelata et naturalis. §. 7. Idololatriae genera. §. 8. Judaeorum religio. §. 9. Religio christiana. §. 10. Theologiae nomen et origo. §. 11. Theologia christiana.

CAP. II. De munere doctrinae dogmaticae ejusque adornandae methodo et praesidiis. p. 24—35.

§. 1. Theologia dogmatica et moralis. §. 2. Loca scripturae sacrae probantia. §. 3. Analogia fidei. Articuli fundamentales et non fundamentales, puri et mixti. §. 4. Principia constitutiva et normativa. Methodus scholastica, foederalis et historica. §. 5. Doctrina ecclesiastica. §. 6. Κρίσις philosophica. §. 7. Praesidia doctrinae dogmaticae.

CAP. III. De doctrinae dogmaticae fontibus. p. 35—46.

§. 1. Novi Testamenti authentia. §. 2. Authentiae et integritatis argumenta. Canon. §. 3. Ἀξιοπιστία. §. 4. Veteris Testamenti usus et canon. §. 5. Libri symbolici. §. 6. Ratio et philosophia.

CAP. IV. De origine et incrementis doctrinae dogmaticae. p. 46—57.

§. 1. Apostoli. Origenes. Isidorus Hispalensis. Joannes Damascenus. §. 2. Scholastici. §. 3. Melanchthon. Doctrina biblico-symbolica. §. 4. Doctrina biblica. §. 5. Syncretismus biblico-philosophicus. Rationalismus.

CAP. V. De legibus seu principiis in condenda doctrina dogmatica fundamenti loco positis. p. 57—68.

§. 1. Auctoritas ecclesiae, literarum sacrarum, rationis et lucis internae. §. 2. Ecclesiae catholicae principium. §. 3. Ecclesiae evangelicae principium et Socinianorum. §. 4. Rationalistarum principium. §. 5. Mysticorum principium.

CAP. VI. De discrimine inter doctrinam biblicam et rationalem et utriusque cognoscendae necessitate. p. 68—90.

§. 1. Revelatio supernaturalis et immediata. §. 2. Inspiratio. §. 3. Accommodatio et perfectibilitas. §. 4. Mysteria. §. 5. Rationis principatus e rationalistarum sententia. §. 6. Scripturae sacrae auctoritas secundaria e rationalistarum sententia. §. 7. Doctrinae biblicae ac rationalis concordia.

THEOLOGIA DOGMATICA.

CAP. I. De religionis christianae natura, veritate et fine. p. 91—143.

Sectio I. Doctrina biblica. p. 91—128.

§. 1. Revelationis notio biblica. §. 2. Revelationis possibilitas, necessitas, utilitas. §. 3. Revelationis argumenta interna et externa. §. 4. Miracula. §. 5. Vaticinia. §. 6. Theologia prophetica et typica. §. 7. Christi vaticinia, sors, integritas; religionis christ. propagatio et conservatio. §. 8. Joannis Baptistae testimonium, donorum spiritus sancti perpetuitas. §. 9. Testimonium spiritus sancti. §. 10. Christi consilium in condenda religione.

Sectio II. Sententia rationalistarum. p. 128—143.

§. 1. Religionis christ. origo et auctoritas. §. 2. Revelatio supernaturalis. Inspiratio. §. 3. Interna et externa argumenta ad demonstrandam veritatem et divinam religionis christ. originem. §. 4. Miracula. §. 5. Vaticinia. §. 6. Religionis christ. finis.

CAP. II. De deo ejusque operibus. p. 144—239.

Sectio. I. Doctrina biblica, *p.* 144—229.

§. 1. Numinis supremi manifestatio et nomina. §. 2. Dei cognitio symbolica et definitio. Pantheismus. §. 3. Attributorum div. divisiones. §. 4. Attributa ontologica. §. 5. Attributa cosmologica. §. 6. Attributa moralia. §. 7. Demonstratio Dei philosophica. §. 8. Argumentum morale. §. 9. Argumentum physico-theologicum. §. 10. Argumentum cosmologicum. §. 11. Consensus populorum. Argumentum ontologicum. §. 12. Dogma de patre, filio et spiritu sancto. §. 13. Pater. §. 14. Filius. §. 15. Spiritus sanctus. §. 16. Doctrina Novi Testamenti de Deo uno, nec non filio spirituque divino. §. 17. Dogmatis de Trinitate expolitio. §. 18. Dogma de Trinitate ecclesiasticum. §. 19. Creatio. §. 20. Historia creationis. §. 21. Mundi perfectio ac finis. §. 22. Providentiae definitio et divisiones. §. 23. Conservatio et concursus. §. 24. Gubernatio. §. 25 sq. Theodicaea. §. 27. Angeli.

Sectio II. Sententia rationalistarum. p. 229 — 239.

§. 1. Monotheismus. Anthropopathia. §. 2. Trinitas. §. 3. Creatio et providentia.

CAP. III. De homine. p. 240 — 276.

Sectio. I. Doctrina biblica. p. 240 — 266.

§. 1. Generis humani origines. §. 2. Imago divina. §. 3. Protoplastorum lapsus. Proclivitas ad peccandum. §. 4. Peccatum originis. §. 5. Scripturae sacrae de statu corrupto doctrina. §. 6. Peccatorum divisiones. §. 7. Poenarum notio et divisio. §. 8. Daemonologia.

Sectio II. Sententia rationalistarum. p. 266 — 276.

§. 1. Generis humani origines. §. 2. Imago divina. §. 3. Protoplastorum lapsus. Peccatum originis. §. 4. Daemonologia.

CAP. IV. De salute per christum hominibus parata ejusque tenendae adminiculis. p. 277 — 432.

Sectio I. Doctrina biblica. p. 277 — 396.

§. 1. Dei decretum de hominibus per Christum servandis. §. 2. Vaticinia et typi. §. 3. Jesu Christi indoles humana, natales ἀναμαρτησία et immortalitas. §. 4. Christi naturadivina. §. 5. De persona Christi doctrina ecclesiastica. §. 6. Cur Deus homo? §. 7. Status Christi duplex. Exinanitionis gradus §. 8. Exaltationis gradus. §. 9. Triplex Christi munus. §. 10. Christus Doctor. §. 11. Christus Servator. §. 12. Doctrina ecclesiastica de satisfactione, obedientia activa et passiva. §. 13. Christi

regnum. §. 14. Justificatio. §. 15. Praedestinatio. §. 16. Gratia effectiva. Quadruplex spiritus sancti munus. §. 17. Ordo salutis. §. 18. Vocatio. §. 19. Illuminatio. §. 20. Conversio. §. 21. Sanctificatio seu renovatio. §. 22. Bona opera. Animi tranquillitas. Unio cum Deo mystica. §. 23. Adminicula gratiae. Verbum Dei i. e. lex et evangelium. §. 24. Sacramenta. §. 25. Baptismus. §. 26. Paedobaptismus. Fides implicita. Baptismi administrandi ratio et iteratio. §. 27. De coena sacra doctrina biblica. §. 28. De coena sacra ecclesiae catholicae, lutheranae ac reformatae doctrina. §. 29. Coenae sacrae administratio e sententia ecclesiae evangelicae. §. 30. Ecclesiae origines. §. 31. Ecclesia catholica et evangelica. §. 32. Ecclesiae christianae unitas, dissensus et reconciliatio. §. 33. Ecclesiae administratio. Verbi divini ministri. Potestas clavium.

Sectio II. Sententia rationalistarum. p. 397 — 432.

§. 1. Jesus Dei legatus. Messiae exspectatio. §. 2. Salus per Christum non unice tenenda. §. 3. Persona Christi. Ethica filii Dei notio. §. 4. Duplex Christi status. §. 5. Munus Christi triplex. §. 6. Peccatorum venia per Christum parata. §. 7. Justificatio. §. 8. Ordo salutis. Adminicula gratiae.

CAP. V. De quatuor novissimis. p. 433 — 458.

Sectio I. Doctrina biblica. p. 433 — 450.

§. 1. Eschatologiae prospectus. §. 2. Mors. §. 3. Animi immortalitas. §. 4. Corporis resurrectio. Chiliasmus. §. 5. Judicium extremum. §. 6. Vita aeterna. §. 7. Damnatio aeterna. §. 8. Saeculi consumatio.

Sectio II. Sententia rationalistarum. p. 450 — 458.

§. 1. Christi reditus. §. 2. Corporis resurrectio. §. 3. Judicium extremum. §. 4. Mundi interitus et renovatio.

PROLEGOMENA.

Cap. I.

DE RELIGIONE ET THEOLOGIA IN UNIVERSUM ET SEPARATIM DE RELIGIONE ET THEOLOGIA CHRISTIANA.

§. 1.

Quamquam homo non secus ac reliqua animalia naturae legi paret et sensibus ducitur, extollit tamen animum, ratione quippe utens et libero arbitrio, ultra rerum externarum tenuitatem, et honesti praecepta sequitur. In ea praestantia nostra et dignitate religionis, quam reliqua animalia capere nequeunt, causa quaerenda est.

Sobald der Mensch vorstellt, d. h. Objecte auf sich bezieht, bietet sich ihm eine Menge von Erscheinungen dar, die er durch die Sinne empfängt. Der Inbegriff dieser äussern, durch die Sinne wahrnehmbaren Erscheinungen, wird Sinnenwelt oder Natur genannt. Auch der Mensch gehört dieser Natur an und stehet als Sinnenwesen unter ihren Gesetzen: denn als solches entsteht er, nimmt zu und ab, pflanzt sich fort und geht unter, nach den Gesetzen des Organismus; auch ist er abhängig von den äussern Objecten, und wird, indem er sich selbstthätig zu bestimmen scheint, durch Triebe, deren Grund in dem Organismus enthalten ist, bestimmt. Eine andere Welt aber, als die, welche dem Sinne erscheint, kündigt sich dem Menschen in seinem Bewusstseyn an. Hier nimmt er wahr Ideen, die in dem Umkreise des Sichtbaren ihren Gegenstand nicht finden; ein Gesetz, welches schlechthin das Gute zu wollen und zu erstreben gebietet, und das Verlangen, sich selbst zu begreifen, so wie das Vermögen, sich selbst zu bestimmen So wie daher der Mensch auf

der einen Seite als Sinnenwesen, so erkennt er auf der andern als ein vernünftiges Wesen, d. h. als ein solches Wesen sich an, welches sich selbst begreifen und bestimmen kann. Der Mensch ist demnach ein vernünftiges und freies Wesen, und unterscheidet sich dadurch von allen Thiergeschlechtern. In dieser seiner höhern Natur, oder in dieser seiner Vernünftigkeit, ist die Religion begründet; denn durch sie ist bedingt: 1) die religiöse Ahnung, d. h. die Vorstellung von einem Unbedingten, Unendlichen und Ewigen; 2) der religiöse Glaube, d. h. das Fürwahrhalten dieses Ewigen aus subjectiv zureichenden Gründen; 3) die religiöse Sehnsucht, d. h. das Verlangen nach einer Befriedigung, welche im Besitze und Genusse irdischer Güter nicht gefunden wird; 4) die Frömmigkeit, d. h. die Gesinnung, vermöge welcher der Mensch in dem Gebote der Pflicht das Gesetz und in seinem Schicksale die Schickung eines heiligen Weltregierers ehrt. Auf solche Weise ist die Religion in der Vernünftigkeit des Menschen gegründet, wesshalb bei allen andern Geschöpfen der Erde keine Spur der Religion gefunden wird; und auch darum, weil wir in dem menschlichen Geschlechte allein Religion finden, nehmen wir an, dass der Mensch nicht nur graduell, sondern specifisch von andern organischen Wesen unterschieden sey, mit welcher Annahme aller Glaube stehet und fällt.

§. 2.

Dicitur religio in genere modus certus numen qualecunque cognoscendi et colendi. Ad eam religionis notionem omnia, quae unquam celebrata sunt, sacra revocari possunt. Vera autem religio, a superstitione probe discernenda, in cognitione et cultu Dei, sancto numine cuncta moderantis, cernitur. Verbum religionis unde originem duxerit, non satis liquet.

Da die Vernunft eine wesentliche Anlage des Menschen ist, so muss die in ihr gegründete Religion so alt seyn, als das zum Vernunftgebrauche erwachte menschliche

Geschlecht, daher beginnt die Geschichte der Religion mit der Geschichte unsers Geschlechtes. Unvollständig war aber immer die Entwickelung der Vernunft, gehemmt durch die Sinnlichkeit, die Sünde und den Wahn: so auch die Entwickelung der Religion. Die Sinnlichkeit hielt die religiöse Ahnung in ihrem Fluge auf, so dass sie an das Sichtbare sich heftete; die Trägheit hemmte die Forschung, so dass der Mensch an ungeprüfte Thatsachen sich hielt; und der selbstsüchtige Trieb bezog die religiöse Sehnsucht und Frömmigkeit auf seine Zwecke. Daher ist die Religionsgeschichte voll von Beispielen menschlicher Verirrungen. Aber auch der Anfang des religiösen Glaubens, und auch die Gottesverehrung, welche in ihrem Gegenstande und Zwecke sich verirrte, ist doch schon Religion. Um nun alles, was Religion gewesen und genannt worden ist, unter einen Begriff zu bringen, müssen wir sagen: Religion sey jede Art des Glaubens an das Daseyn und Wirken höherer Naturen und der ihnen erwiesenen Verehrung. Das ist der historische Begriff der Religion, unter welchen der Monotheismus eben sowohl, als der Polytheismus, und die Adoration des Sichtbaren nicht weniger, als die Anbetung des Unsichtbaren gebracht werden kann. Allein es genügt nicht zu fragen, was die Religion nach dem Zeugnisse der Geschichte gewesen, und was mit diesem Namen bezeichnet worden sey? vielmehr muss auch die Idee der Religion gesucht und gefragt werden, was sie der entwickelten Vernunft sey? Nicht bloss historisch, sondern auch philosophisch muss der Begriff der Religion gefasst und bestimmt werden. In diesem Sinne ist die Religion die Erkenntniss und Verehrung eines heiligen, die Welt regierenden Gottes. Das Sittliche nemlich ist der gereiften Vernunft das Höchste und Letzte, daher muss in der ihr gnügenden Religion vor allen das sittliche Element hervortreten; die Idee des heiligen Willens ist mithin die Grundlage aller wahren Religion. Das Subject, welchem dieser heilige Wille inhärirt, wird Gott genannt, und Gottes heiliger Wille in seiner fortschreitenden und alles umfassenden Wirksamkeit gedacht, ist die göttliche Regierung der Welt. Zwar ist

der heilige Weltregierer kein Gegenstand der Anschauung, — wird daher die Erkenntniss auf das in der Erfahrung Gegebene eingeschränkt, so kann von einer Erkenntniss Gottes nicht die Rede seyn, — allein auch das Ergreifen und Festhalten der Idee kann Erkenntniss genannt werden, obgleich man nicht zu streiten hat, wenn es andere Glauben nennen wollen. Die Erkenntniss Gottes aber, oder der Glaube an ihn, ist nothwendig, wenn er lebendig ist, mit der Verehrung desselben durch Wort und That verbunden, und daher gehört die Gottesverehrung eben so nothwendig, als die Gotteserkenntniss zu dem Wesen der Religion.

Das Wort *religio* ist schon von den Römern gebraucht worden, um den Glauben an die Götter und deren Verehrung zu bezeichnen; über das Etymon dieses Wortes aber waren schon die Alten verschiedener Meinung. *Cicero de nat. Deor.* II. 28. leitet es her von *relegere*, so dass *religio* sey: *diligens tractatio eorum, quae ad cultum divinum pertinent.* *Lactantius* aber, *Institt. div.* IV. 28. von *religare*, so dass *religio* sey: *vinculum pietatis, quo Deo obstricti sumus.* Was wir Religion nennen, pflegten die Griechen zu nennen: *θρησκεία*, *θεοσέβεια*, *θεραπεία τοῦ θεοῦ* und *ὁσιότης*. In den heiligen Büchern des A. T. wird der Begriff der Religion besonders bezeichnet durch: דֶּרֶךְ יְהוָה, יִרְאַת יְהוָה, דַּעַת יְהוָה und תּוֹרָה; im N. T. durch: *φόβος*, *γνῶσις*, *ἐπίγνωσις*, *ὁδὸς τοῦ θεοῦ*.

§. 3.

Quemadmodum omnia, quae hominis animo insident seque dictis et factis exserunt: ita religio etiam duplici modo spectari, atque in religionem internam et externam dividi potest. Interna religio cum persuasione de rerum divinarum veritate, tum pietate; externa vero et rerum divinarum institutione, et cultu seu ceremoniis sacris cernitur.

Was entweder als etwas einem bestimmten Subjecte Inhärirendes, oder ohne Bezug auf ein bestimmtes Subject,

als etwas in der Erfahrung Gegebenes und in der Welt sich Fortpflanzendes sich denken lässt, kann auf doppelte Weise, theils subjectiv, theils objectiv betrachtet werden: so auch die Religion. Inwiefern sie in einem bestimmten Subjecte da ist, *quatenus cadit in aliquem*, ist sie *religio interna*, *religio sensu subjectivo*. So gedacht, besteht sie theils in der Ueberzeugung, oder im Glauben — *πίστις*, *ἐπίγνωσις τοῦ θεοῦ*, — theils in der Frömmigkeit, in dem religiösen Gefühle und in der religiösen Gesinnung — *pietas*, *πνεῦμα*, *φρόνημα τοῦ πνεύματος*, *Rom.* 8, 6. *τὰ ἄνω φρονεῖν*, *sensus coelestes alere*, *Col.* 3, 2. Ein Mensch hat Religion, heisst daher: er ist gläubig und fromm. Inwiefern aber die Religion als etwas in der Erfahrung Gegebenes, durch Wort und Uebung Dargestelltes und sich Fortpflanzendes gedacht wird, ist sie *religio externa*, *religio sensu objectivo*, *religio ad cognoscendum proposita*. Die Religion in diesem Sinne besteht theils in der Lehre und dem Dogma, welches die religiösen Ideen durch Worte ausdrückt, in bestimmte Formen fasst und fortpflanzt; theils im Gottesdienste, *cultus*, *ritus*, welcher religiöse Ideen, Gesinnungen und Verhältnisse ausdrückt und darstellt.

§. 4.

Religioni contraria est ἀθεότης et impietas. Atheismus aut dogmaticus aut scepticus est. Regi res humanas divino numine pauci negarunt, nonnulli dubitarunt, plurimi crediderunt; ut ipsa natura dux ad religionem homini data cognoscatur.

Das Gegentheil der Religion ist Gottesleugnung und Irreligiosität, oder Gottlosigkeit, denn, da die Religion beides ist, Glaube und Frömmigkeit, so steht ihr theils der Atheismus entgegen, *error eorum, qui Deum esse negant*, theils die Irreligiosität, *ratio eorum, qui numen non venerantur.* Der Atheismus ist Ansicht, Meinung und Lehre, daher das Gegentheil des Glaubens und einer den Glauben bekennenden Lehre. Die Irreligiosität ist

Gesinnung und Handlungsweise, und so das Gegentheil der Frömmigkeit und Religiosität. Nicht immer hat man diesen Unterschied zwischen Atheismus und Irreligiosität festgehalten, vielmehr ist von manchen auch die Irreligiosität, und selbst die Weise derer, welche, ob sie gleich an Gott glauben, doch so gesinnt sind und handeln, als ob es keine Vorsehung gäbe, praktischer Atheismus genannt worden. Es ist aber der Atheismus als Lehre gedacht, entweder ein dogmatischer, welcher das Nichtseyn Gottes behauptet, oder ein skeptischer, welcher nur annimmt, dass sein Daseyn nicht erwiesen werden könne, und mithin unentschieden lässt, ob ein Göttliches sey oder nicht. Wohl sind viele irriger Weise des Atheismus beschuldigt worden: so viele Philosophen der alten Welt, weil sie nicht an die Volksgötter glaubten, so die Christen selbst von den Polytheisten. Keineswegs aber kann geleugnet werden, dass er als Lehre in der Welt aufgetreten sey, wie das Beispiel mehrerer griechischen Sophisten, vieler Epikuräer, der frühern wie der spätern Zeit, und einiger französichen Philosophen seit dem Zeitalter Ludwig XIV. beweist. Meist war er mit Antimoralismus verbunden. Ob aber gleich einzelne das Daseyn Gottes geleugnet, und mehrere noch bezweifelt haben: so ist doch der Glaube an ein Göttliches, das Erbtheil der grossen Mehrzahl der Menschen zu allen Zeiten und auf den verschiedensten Stufen der Bildung gewesen, woraus geschlossen werden kann, dass er in wesentlichen Anlagen der menschlichen Natur gegründet sey. Daher ist die Religion nicht etwas Zufälliges, sondern etwas Wesentliches und Nothwendiges; nicht etwas Gemachtes, sondern etwas in der Natur des Menschen Gegründetes; und eben, weil sie in wesentlichen Anlagen des Menschen gegründet ist, lässt sich sagen, dass sie ihm angeboren sey.

§. 5.

Quae homines animo volvunt rerum divinarum decreta, aut ab ipsorum ingenio proficiscuntur, aut aliorum auctoritate nituntur. Quemad-

modum in republica et in scholis; ita etiam in religionis negotio viri, sive ingenio praestantes, sive divina vi instructi, aliis duces se praebent et antesignanos, suaque auctoritate multitudinem regunt. Rerum divinarum institutio et sacrorum agendorum ratio, virorum ejusmodi auctoritate promulgata et sancita, religio positiva dicitur. Decretorum, quae docentis auctoritate, et praeceptorum, quae praecipientis lege nituntur, cognitio quum historica sit, religio positiva ab rationali, quam quis meditandis rebus divinis ipse assequitur, recte distinguitur. Nulla nisi positiva publica esse potest religio.

Die Religionserkenntniss kann entweder durch Ueberlieferung empfangen, oder durch selbstthätigen Vernunftgebrauch erworben werden. Eminente Geister, erwacht zu einem lebendigen Bewusstseyn des Zusammenhanges des Sinnlichen mit dem Uebersinnlichen, sprachen zu verschiedenen Zeiten und unter verschiedenen Völkern ihre religiösen Ansichten aus, welche ihren Zeitgenossen mitgetheilt, dann von Geschlecht zu Geschlechte sich fortpflanzten. So entstanden positive Religionen, bestimmte, in der Erfahrung gegebene, von einer Zeit auf die andere fortgepflanzte, Formen des Glaubens und Gottesdienstes. Eine positive Religion ist daher ein Inbegriff von religiösen Lehren und Gebräuchen, welche auf das Ansehen eines Lehrers und Stifters sich gründen, und durch Ueberlieferung fortgepflanzt werden. Von der positiven Religion lässt sich die Vernunftreligion, d. h. diejenige Religionserkenntniss unterscheiden, welche jeder selbstdenkende Mensch durch selbstthätigen Vernunftgebrauch sich erwirbt. In jedem menschlichen Geiste nemlich sind die religiösen Ideen, die religiöse Ahnung und Sehnsucht vorhanden. Indem nun der Mensch, was er in sich trägt, entwickelt und verdeutlicht, gelangt er zu einer Religions-

erkenntniss, welche, weil er sie weder empfängt, noch aus der Geschichte schöpft, Vernunftreligion oder philosophische Religionserkenntniss genannt wird, *religio rationalis*. Der Unterschied zwischen Vernunftreligion und positiver Religion besteht demnach 1) darin, dass die letztere auf dem Ansehen eines Religionsstifters, die erstere auf den Glaubensgründen beruht, welche der Mensch in sich selbst trägt; 2) dass die positive Religion durch Unterricht fortgepflanzt, und als etwas Gegebenes empfangen, die Vernunftreligion durch Philosophiren erlangt wird; 3) dass die positive Religion, weil sie etwas in der Welt Erscheinendes und sich Fortpflanzendes ist, eine heilige Geschichte hat, den Inhalt der Vernunftreligion hingegen nur die religiösen Ideen ausmachen. Keinesweges aber findet zwischen der positiven und der Vernunftreligion ein nothwendiger Gegensatz statt, sondern nur eine Verschiedenheit. Sie sind *diversa*, nicht *opposita*, denn in der positiven können auch religiöse Vernunftideen enthalten seyn, und jede positive Religion muss ja durch die Vernunft aufgefasst und begriffen werden. Unterscheiden aber muss man allerdings die durch Ueberlieferung empfangene, und die durch Selbstthätigkeit erworbene Religionserkenntniss; den Glauben, der durch das Ansehen eines Religionsstifters etwas Oeffentliches geworden ist, von dem Glauben, den jeder selbstdenkende Mensch in sich selbst findet; so gewiss es auch ist, dass die Religionsphilosophie von dem durch die Ueberlieferung Empfangenen auszugehn pflegt, und das Selbsterworbene von dem Empfangenen sich öfters nicht unterscheiden lässt.

Nur eine positive Religion kann eine öffentliche, d. h. eine solche seyn, welche von einer Gesellschaft bekannt und geübt wird, denn 1) setzt ein gemeinsames Bekenntniss eine bestimmte, durch das Ansehen eines Lehrers und Gesetzgebers geltend gemachte Form des Glaubens voraus, 2) kann eine Religionsübung nicht ohne Symbole und Gebräuche seyn, welche von einer heiligen Geschichte ausgehn müssen.

§. 6.

Omnes sacrorum publicorum conditores Dei interpretes haberi voluerunt, suaque decreta et praecepta divina auctoritate muniverunt. Religio positiva ab ipso Deo, qui auctoribus ejus suo adfuit numine, profecta, revelata appellatur, et ab religione naturali, repetenda illa ab hominis ingenio ac facultate, discernitur.

Alle Religionsstifter haben sich für Freunde und Boten der Götter, welche sie anbeten lehrten, erklärt, und haben dadurch ihre Institutionen auf göttliche Sanction gegründet. Alle Religionsstifter wurden es dadurch, dass sie als Gottgesandte und Gottbegeisterte von denen betrachtet wurden, welche in ihrer Nähe standen. Diejenigen von diesen Religionsgründern, welche ihre göttliche Sendung durch hinreichende Gründe erwiesen, und als Boten Gottes sich beglaubigt haben, sind die Gründer der Religionen geworden, welche als wirklich geoffenbarte zu betrachten sind. Eine geoffenbarte Religion ist daher ein Inbegriff religiöser Lehren und Institute, welche Gott selbst durch Menschen, die er als seine Boten und Werkzeuge beglaubigte, den Menschen mitgetheilt und angeordnet hat, also: *religio ab ipso Deo, qui auctoribus ejus suo adfuit numine, profecta.* Da alles, was nicht Natur und menschliche Kraft hervorbringet, übernatürlich genannt wird: so ist von dieser geoffenbarten Religionserkenntniss diejenige zu unterscheiden, welche aus dem Menschen selbst kommt, und in diesem Gegensatze natürliche Religion heisst. *Religio naturalis i. e. ab hominis ingenio et facultate profecta.* Unstreitig waren viele von den Religionen, welche als geoffenbarte sich ankündigten, nur natürliche, weil ihre Stifter die Behauptung, dass Gott auf ausserordentliche Weise sie erleuchtet hätte, nicht durch hinreichende Gründe beweisen konnten. Bei andern Religionen hingegen sind hinreichende Gründe zu der Annahme vorhanden, dass ihre Stifter unter Gottes

Leitung gestanden haben; und diese sind die geoffenbarten Religionen im eigentlichen Sinne. Jede geoffenbarte Religion ist auch eine positive, weil sie durch einen bestimmten Stifter zu einer bestimmten Zeit und in einer bestimmten Form in die Welt eintrat; nicht jede positive Religion ist aber auch eine geoffenbarte, obgleich alle nur dadurch Geltung erhielten, dass sie als geoffenbarte betrachtet wurden.

§. 7.

Quot populi, tot erant antiquis temporibus religiones; diversae quidem, sed in eo similes, quod ortae quippe ex mythis, cum physicis, tum historicis, non unum Deum omnipotentem et sanctum, sed plures deos nec omnipotentes nec sanctos colere jubebant. Praeterea communis erat omnibus rerum in sensus incurrentium adoratio, divinatio, sacrificandi ritus et sacerdotium. Hae religiones omnes communi nomine idololatriae appellatae ad placandos magis deos et cultoribus ipsorum propitios reddendos, quam ad alendam veram animi pietatem et mores regendos pertinebant.

Wie seine eigenen Heerführer und Könige, so hatte jedes Volk der alten Welt auch seine eigenen Götter, welche jedes mit andern Namen bezeichnete, unter andern Symbolen darstellte, und auf eigenthümliche Weise verehrte. Mitten in der Mannigfaltigkeit der Götter aber, der Mythen und heiligen Gebräuche, welche die Geschichte der Religion des Alterthums vor uns ausbreitet, werden doch Züge wahrgenommen, in welchen alle sich gleichen. Durch Zusammenfassung dieser Züge gelangt man zu einer klaren Ansicht von dem Glauben und der Anbetungsweise des Alterthums, welche ein späteres, ihren Untergang in einem Theile der Erde erlebendes Geschlecht, als ihre Reste nur auf Dörfern noch fortdauerten, *paganismus* — Bauernreligion — nannte, dessen Ueber-

setzung das deutsche Heidenthum ist; nachdem vorher die griechischredenden Juden und Christen das Wort *idololatria* gebraucht hatten, um mit dem Glauben an jene Götter zugleich die Nichtigkeit seiner Gegenstände zu bezeichnen. Das Eigenthümliche des Heidenthums aber besteht 1) in der Vergötterung der Natur und des Menschen. Wie die erwachende Forschung nach Aussen hingelenkt auf die Natur sich bezog, so knüpfte sich auch die Ahnung des Göttlichen an ihre Erscheinungen und Kräfte. Nicht von der freien und sittlichen Kraft, welche der Mensch in sich selbst trägt, erhob sich die alte Welt zu der Idee eines heiligen und allmächtigen Gottes, sondern beseelte die Himmelskörper und gab den Elementen Persönlichkeit und Leben. Die Götter der alten Welt waren personifizirte Naturkräfte und beseelte Himmelskörper, zu denen über das menschliche Loos empor gehobene Menschen sich gesellten. In der Natur, nicht über ihr, standen die Götter des Alterthums. Mächtiger zwar und herrlicher als die Menschen waren seine Götter, doch aber Weltwesen, aus dem Schosse der alleserzeugenden Natur hervorgegangen und gebunden an ihre Gesetze. Solche Vergötterung der Elemente führte den Denker zu derjenigen Ansicht von dem Verhältnisse des Göttlichen zu dem Weltlichen, welche die Kunstsprache Pantheismus zu nennen pflegt; denn da er keinen Grund fand, das Göttliche auf einen Theil der Natur zu beschränken, so endigte er in der Idee einer von dem Göttlichen beseelten und durchdrungenen Welt, und machte das All zum Gotte. Vor der Anschauung aber zerfällt die Natur in ein Mannigfaltiges, welchem der Mensch Persönlichkeit und Leben gab, ehe die Speculation die Idee einer von Gott beseelten Welt ergriff. Daher wurde der Glaube der alten Völker polytheistisch und blieb es, auch wenn die Speculation aus solchem Polytheismus den Pantheismus entwickelte; denn auch in dem einen beseelten All liess immer ein Mannigfaltiges sich unterscheiden, und seine Einheit wurde durch die Annahme einer zahlreich von ihm ausgegangenen und seinen Gesetzen gehorchenden Göt-

terwelt nicht aufgehoben. Dieser Polytheismus, als Zertheilung des Göttlichen in ein Mannigfaltiges, ist das zweite Merkmal des Heidenthums. Wie der Polytheismus, so war 3) auch die Adoration des Sichtbaren mit dem Glauben, welcher das Göttliche in die Welt setzte, und mit ihr vermischte, nothwendig gegeben. Auf doppelte Weise dachte sich die alte Welt das Seyn und Leben der Götter: entweder beseelte sie die äussern Objecte, besonders die Himmelskörper, und dachte sich die Götter als Wesen, welche, wie die Seele im Leibe, so in der Sonne und den Gestirnen wohnten, oder sie schied sie von den äussern Gegenständen aus, und stellte sie als in Leiber gehüllte Geister sich vor, welche in den Höhen des Himmels, oder in den unterirdischen Gründen ihre Wohnung hätten. Wo das Erstere geschah, da stand mit der Sonne und den Gestirnen auch der Gott vor den Augen des Menschen; wo aber das Letztere geschah, da führte der Gebrauch der Symbole und Bilder zur Anbetung des Sichtbaren. Weltwesen nemlich, wie mächtig und herrlich sie waren, blieben immer darstellbar in sinnlichen Gestalten, entweder durch Symbole, welche durch irgend eine Aehnlichkeit das Eigenthümliche im Wesen und Wirken des Gottes bezeichnen, oder durch Bilder, welche ihn in der Gestalt, in der man sich ihn dachte, vergegenwärtigen sollten. Beides nun, das Symbol, welches die morgenländischen, und das Bild, welches die abendländischen Völker vorzugsweise zu brauchen pflegten, war ein Sichtbares, in welchem das Göttliche sich darstellte, und wurde um so leichter Gegenstand der Anbetung, da oft das Zeichen mit dem Bezeichneten also in der Darstellung zusammenfloss, dass der Mensch die Götterbilder für die Götter selbst nahm, von welchen Schutz und Hülfe ihm kommen sollte. Das vierte unterscheidende Merkmal des Heidenthums ist die Annahme einer materiellen Verbindung zwischen der Götter- und Menschenwelt. Von den Göttern des Alterthums wurde angenommen, dass sie sichtbar und fühlbar auf die Natur und Menschenwelt einwirkten; so

wie sie wechselseitig auch durch menschliche Handlungen bestimmt wurden. Ihr Einfluss auf die Welt ist nicht eine Offenbarung des Göttlichen, welches der Glaube ahnet, sondern eine Erscheinung und Einwirkung, welche das Auge schaut und das Ohr hört. Sie drücken die Anzeichen der Zukunft in die Eingeweide des Opferthieres; sie heilen durch ihre Kraft, welche von ihrem Bilde in den, der es berührt, hinüberströmt; ja sichtbar sind sie vielen erschienen. Die alte Welt dachte sich die Natur als erfüllt und durchdrungen von dem Göttlichen, und fand seine Offenbarungen mehr in Erscheinungen und vorbedeutenden Zeichen der Zukunft, als in den Gesetzen, welche die ewige Weisheit in das menschliche Herz geschrieben hat. Wie die Götter auf die Menschenwelt einen materiellen Einfluss äussern, so wirken auf ähnliche Weise die Menschen auf die Götterwelt zurück, und können die Himmlischen durch ihr Wort und die Kraft heiliger Handlungen zur Gewährung ihrer Bitte, zur Kundmachung der Zukunft und selbst zur Erscheinung bestimmen. Das vorzüglichste Medium dieser Verbindung war Opferdienst und Priesterthum. Durch die Kraft des Opfers vornemlich wurde der Götter Wille gelenkt, und die Priester, welche die Wissenschaft des Gottesdienstes besassen und auf kräftige Weise die heiligen Handlungen vollzogen, waren die Vermittler zwischen den Göttern und Menschen. Endlich gehört zu den Eigenthümlichkeiten des Heidenthums, dass es mehr die Verherrlichung des irdischen Lebens durch die Gunst und Verheissung gnadenreicher Götter, als die Erhebung der Seele in ihrer sittlichen Kraft durch die Verheissung des Himmels bezweckt. Ohne alle Beziehung zu dem Sittlichen blieb die Religion zwar bei keinem Volke; wie die Menschen, so billigten auch die Götter die Gerechtigkeit und die Treue und hatten Missfallen an Unrecht, Verbrechen und Frevel: aber nur darum empfahlen die alten Religionen häusliche und bürgerliche Tugend, weil ohne sie weder das Haus Freude und Friede gewährt, noch das Vaterland sicher steht. Die Erweckung

und Stärkung des sittlichen Lebens selbst und die Erhebung des Menschen über die Welt durch die Kraft sittlicher Gesinnung und durch die Sehnsucht nach der Seeligkeit des Himmels war ihr Zweck nicht und konnte es nicht seyn. Der Zweck des heidnischen Gottesdienstes war Verherrlichung des irdischen Lebens durch den Schutz und den Seegen der Götter. Irdisches Heil, nicht die Seeligkeit des Himmels war die Verheissung des Heidenthums.

§. 8.

Populorum veterum sacris Judaeorum religio ea maxime in re similis erat, quod ad unum populum pertinebat, et Deum sacrificiorum munere et sacerdotii ministerio placari jubebat. Nihilominus longe iis praestabat. Nam Judaei Deum unum eumque omnipotentem et populorum diis non aequiparandum colebant, ab rerum externarum adoratione abhorrebant, atque lege, quae divina auctoritate hominum mores regebat, utebantur.

Das Judenthum war allerdings in vielen Stücken den Religionen anderer Völker ähnlich, schon darin, dass es etwas Nationales war, indem auch die Juden Jehova als den Gott ihres Volkes verehrten, ob sie gleich ihn allein als einen wahren Gott gelten liessen. Sodann hatte auch das Judenthum eine wundervolle Geschichte, hatte Opfer, blutige und unblutige, Dank- und Sühnopfer, auch ein Heiligthum, welches die Herrlichkeit des Herrn erfüllte. Wie bei andern Völkern, so vermittelte auch bei den Juden ein Priesterthum die Verbindung zwischen Gott und Menschen. Dennoch unterschied sich das Judenthum wesentlich von den Religionen der alten Völker: 1) durch seinen Monotheismus d. h. durch die Lehre, dass ein Gott, und dieser eine Gott der Schöpfer des Himmels und der Erde sey. Nur Jehova erkannten die Juden als einen wahren Gott an, und ob sie ihn gleich in nationaler Beschränkung als Schutzgott ver-

ehrten, so betrachteten sie ihn doch auch als Schöpfer des Himmels und der Erde, und als den Lenker des Schicksals. Dieser dem jüdischen Volke durch Mosen mitgetheilte Monotheismus blieb Lehre und Glaube des jüdischen Volkes, bewahrt und fortgepflanzt durch die Propheten, welche verhüteten, dass nicht das jüdische Volk zu den üppigen und sinnlichen Naturculten der benachbarten Völker sich wendete. In diesem Monotheismus lag 2) der Grund der würdigern Vorstellung der Juden von dem Göttlichen. Frei zwar von aller menschlichen Beschränkung und Leidenschaft konnte auch der Israelit Jehova nicht denken, aber menschliche Lüste und Laster konnte er dem Hocherhabenen und Herrlichen nicht zuschreiben. Das Judenthum hatte keine Mythologien, welche menschliche Sünden auf Gott übergetragen und durch das Beispiel der Götter den Leichtsinn der Menschen gerechtfertigt hätten. Aus dieser würdigen Vorstellung von dem Göttlichen floss 3) die Verwerfung der Anbetung des Sichtbaren. Moses schon verbot sie, in seinem Gesetze stand geschrieben: „Verflucht sey, wer einen Götzen, oder ein gegossenes Bild macht," und immer erhielt sich bei dem jüdischen Volke der Abscheu vor jeder Götterbildern, von menschlichen Händen gemacht, erwiesenen Verehrung. 4) Hatte das Judenthum ein Gesetz, welches nicht allein gottesdienstliche Handlungen vorschrieb, sondern auch die Erfüllung bürgerlicher und häuslicher Pflichten forderte. Zwar führte dieses Gesetz, durch seine Androhung der irdischen Strafen und durch seine Verheissungen irdischen Seegens, nicht zu reiner Sittlichkeit: allein es wirkte doch, und hielt unstreitig Zucht und Sitte; desshalb eben unterscheidet sich das Judenthum durch einen höhern sittlichen Ernst von den Religionen anderer Völker. *Cf. Josephi Antiqq. lib. I. prooem.*

§. 9.

Quae a J e s u C h r i s t o *nomen atque originem habet religio, i. e. ea rerum divinarum institutio colendique Dei ratio, quam Jesus Christus tradidit et sanxit, superstructa illa Judaicae religionis fundamento, longissimo intervallo a veterum populorum sacris distat. Etenim Deum unum, rerum omnium auctorem cunctaque sancto numine moderantem colere jubet; non ad singulos populos, verum ad genus humanum pertinet; non sacrificiorum sanguine, sed animi pietate Deum homini conciliari docet, idque agit omnium maxime, ut homines ad animi pietatem vitaeque sanctimoniam adducantur. Ea religio cum positiva est, tum revelata:* p o s i t i v a, *quoniam Jesu Christi auctoritate nititur, et ex literis sacris, rerum a Jesu Christo gestarum historiam tradentibus, cognoscitur;* r e v e l a t a, *quoniam auctor ejus, quem sese profitebatur, Dei interpres idoneis documentis confirmatus est. Itaque* r e l i g i o n e m c h r i s t i a n a m *diversam a naturali et rationali religione, neque tamen ei contrariam, judicare debemus.*

Aus dem Judenthume ging das C h r i s t e n t h u m hervor, die vollkommenste Glaubens- und Anbetungs-Weise, welche in der Welt erschienen ist. Wenn schon das Judenthum, so unterschied sich noch mehr das Christenthum von dem Heidenthume. Denn, wenn 1) das Heidenthum das Göttliche in die Welt setzte, so unterschied das Christenthum zwischen Gott und der Welt, und ordnete die Welt Gott unter. Das Christenthum lehrte einen persönlichen Gott, ein freies Urwesen, wollend und handelnd nach Zwecken, als das Höchste und Letzte betrachten, und aus dem Willen dieses Urwesens liess es

die materielle Welt hervorgehen; daher wird hier nicht, wie im Heidenthume, die Welt vergöttert, und alle die Verirrungen werden vermieden, zu denen unvermeidlich die Vergötterung der Welt führt. Wenn 2) das Heidenthum das Göttliche in ein Mannigfaltiges theilte: so lehrte es das Christenthum als ein Einiges. Die Folge davon war, dass im Christenthume weit würdigere Vorstellungen von dem Göttlichen hervortreten konnten, und alles das Unwürdige, was die heidnische Mythologie hatte, ihm fremd blieb. Wenn 3) das Heidenthum zur Adoration des Sichtbaren führte: so lehrte dagegen das Christenthum das Göttliche glauben und ahnen, und verlangte eine Anbetung Gottes im Geiste und in der Wahrheit. Gott, wie das Christenthum ihn denken lehrt, konnte kein Bild darstellen, und selbst kein Symbol gnügend bezeichnen: daher musste jede Adoration des Sichtbaren verschwinden. Wenn 4) das Heidenthum eine materielle Verbindung zwischen Gott und den Menschen annahm, vermittelt durch Opferdienst und Priesterthum: so lehrte das Christenthum eine ideelle Verbindung zwischen Gott und der Menschenwelt. Auch nach der christlichen Lehre wirkt Gott auf die Welt und die menschlichen Dinge, niemals aber erscheint er, sondern giesst seinen Geist aus über die Welt; nicht der Sinn, sondern der Glaube nur und die Ahnung kann sein Walten erreichen. Auch nach der christlichen Lehre kann der Mensch wechselseitig in Beziehung zu Gott treten, aber er kann ihn nicht bestimmen, noch irgend etwas ihm gewähren; desshalb hat das Christenthum weder ein Priesterthum noch Opferdienst. Zwar redet auch das Evangelium von einem Lamme Gottes, welches die Sünde der Welt getragen habe, und vergleicht den Erlöser mit dem Hohenpriester des alten Bundes, welcher das Sühnopfer darbrachte: allein schon dadurch unterschied es sich nicht nur von der Opferlehre der alten Welt, sondern stürzte auch den Opferdienst um, dass es Christum als den Erlöser der Welt darstellte, welcher ein ewig geltendes Opfer dargebracht habe, so dass es forthin des Blutes der Böcke und

Lämmer nicht bedürfe. Noch mehr aber zeigt sich der Gegensatz der christlichen Versöhnungslehre gegen die heidnische darin, dass sie nicht, wie diese, Abwendung zeitlicher Strafen, sondern die Vergebung der Sünde für die Frucht der Versöhnung erklärt, und dieselbe nicht von äussern Handlungen, von der Darbringung der Gaben und Opfer, sondern von innern Handlungen, von dem Glauben an den Erlöser, von der Reue über die Sünde und von der Erneuerung des Herzens abhängig macht. Wenn das Heidenthum ferner die Verherrlichung des irdischen Lebens durch die Gabe gnadenreicher Götter bezweckt: so weist das Christenthum den Menschen auf den Himmel hin, und erzieht ihn für diesen durch die Erweckung und Stärkung seines sittlichen Lebens. Nach der christlichen Lehre ist die Sinnenwelt gleichsam nur ein Schatten und Vorhof des unsichtbaren Gottesreichs, der himmlischen Stadt, und nach dem vor allen, was er dort hofft, soll der Mensch trachten, so dass er dem ewigen Heile das irdische Gut aufopfert. Wenn daher das Heidenthum den Menschen mit der Natur befreundet: so hält ihm das Christenthum ein unerreichbares Ideal vor, und erfüllt eben dadurch seine Seele mit unendlicher Sehnsucht. Endlich unterscheidet sich das Christenthum, wie von den heidnischen Religionen, so auch von dem Judenthume durch seine universelle Tendenz. Der Gott, an den das Christenthum glauben lehrte, war nicht ein Gott irgend eines Volkes, sondern der Gott aller Völker der Welt, und das Gesetz, welches von ihm vorgeschrieben wurde, war kein Codex bürgerlicher Verordnungen, sondern der Inbegriff der Gebote, welche aller Orten, wo Menschen wohnen, gelten.

Das durch diese Merkmale ausgezeichnete Christenthum muss eine positive Religion genannt werden, weil es eine in der Welt erschienene, unter bestimmter Form vorhandene Lehre und Anbetungsweise ist, gegründet durch das Ansehen eines Stifters, und fortgepflanzt durch Ueberlieferungen von einer Zeit zu der andern. Inwiefern nun der letzte Grund dessen, was Christus

lehrte und stiftete, auf Gott selbst zurückgeführt wird, insofern ist das Christenthum auch eine geoffenbarte Religion zu nennen. Auf Gott selbst aber führten Christus und die Apostel ihre Lehre und ihr Werk zurück, denn wiederholt versichert Christus, dass er seine Lehre vom Vater empfangen habe, Jo. 7, 16. 8, 26, 28, 40. 12, 49. 14, 10, 24. 15, 15. 17, 8, 14, 18. und wenn er sich den den Vätern verheissenen Messias nennt, so giebt er damit zu erkennen, dass er als ein Gesandter Gottes an die Menschen gelten wolle. Eben so äussern sich die Apostel, vornemlich in allen den zahlreichen Stellen, in welchen sie von dem göttlichen Geiste, der sie erleuchte und treibe, reden. Zur Rechtfertigung dieser Ansicht Christi und der Apostel von der Entstehung ihres Werkes dient sowohl ein innerer, als ein äusserer Beweis. Und auch dann noch, wenn eine übernatürliche Mittheilung dessen, was Christus und die Apostel der Welt kund gemacht haben, nicht angenommen wird, kann dennoch die Behauptung, dass das Christenthum eine geoffenbarte Religion sey, festgehalten werden.

§. 10.

Quaevis religio, modo non meris fabulis et caeremoniis, casu magis inventis, quam ratione excogitatis, contineatur, subtiliter exponi potest. Rationalis religionis expositio subtilis theologia naturalis seu philosophia religionis appellatur, atque inter disciplinas philosophicas recte refertur. Eam disciplinam inter Graecos ortam, cum veteres, Platonici maxime, tum recentiores philosophi, Wolfiani potissimum et Cantiani, exornarunt. Pariter positivae religiones ad populos literis cultos propagatae subtiliter, i. e. cum philosophia, tum historia adhibita, expositae sunt. Ita Judaica, Christiana et Muhamedana theologia orta est. Patres ecclesiae

verbum theologiae aliter, ac nos eo uti solemus, usurparunt, et γνῶσιν dixerunt, quam nos theologiam appellamus.

Jede Religion, welche Ideen enthält und eine Geschichte hat, kann wissenschaftlich behandelt werden. Wissenschaftlich kann zuerst behandelt werden die jedem menschlichen Gemüthe inwohnende Religion, indem die Philosophie die religiösen Ideen entwickelt, auf bestimmte Begriffe zurückführt, in ihrem wechselseitigen Zusammenhange darstellt, und nach dem Grunde ihrer Geltung fragt. Diese wissenschaftliche Darstellung der rationalen Religion wird *theologia naturalis*, auch Religionsphilosophie genannt, und gehört in den Kreis der philosophischen Wissenschaften. Mit der Philosophie überhaupt entstand auch die Religionsphilosophie bei den Griechen, bei Plato insbesondere und bei mehrern von denen, die vorzugsweise Neuplatoniker heissen, wird vielseitige und tiefe Forschung über Gott und göttliche Dinge gefunden. Eben so kann ferner jede positive Religion, welche Ideen enthält und eine Geschichte hat, wissenschaftlich behandelt werden. Nemlich die in ihr gegebenen religiösen Ideen kann und soll die Philosophie entwickeln, auf Begriffe zurückführen und zu systematischer Einheit verbinden. Die Geschichte aber muss sie als geschichtliche Erscheinung auffassen, indem sie ihre Urkunden erklärt und die Veränderungen nachweist, welche die in ihr gegebenen religiösen Ideen und die durch sie eingeführten Institutionen im Laufe der Zeiten erfahren haben. So verschieden nun die positiven Religionen sind, welche wissenschaftlich behandelt werden können, so verschiedene Arten positiver Theologie lassen sich unterscheiden. Die Griechen bedienten sich des Wortes Theologie, um die Lehre von den Göttern und göttlichen Dingen zu bezeichnen, und nannten daher diejenigen, welche vor andern religiöse Lehren und heilige Geschichte verkündiget hatten, Theologen; so Orpheus, Homer, Hesiod, und andere

Weise und Dichter des griechischen Alterthums. Die spätere heidnische Welt unterschied zwischen einer dreifachen Theologie: *theologia mythica*, *i. e. notitia fabularum poëticarum de diis; theologia civilis, i. e. notitia publici deorum cultus*, et *theologia physica, i. e. cognitio decretorum philosophicorum de natura deorum, Cf. Augustinus de Civ. Dei.* VI. 5. Bei den Kirchenvätern kommt das Wort Theologie im dreifachen Sinne vor: 1) die Lehre von Gott; 2) die Lehre von der Dreieinigkeit; 3) die Lehre von dem Göttlichen in Christo, im Gegensatze von οἰκονομία, der Lehre von dem Menschlichen in Christo. In diesem letztern Sinne wird der Evangelist Johannes und Gregor von Nazianz ὁ θεόλογος genannt, weil durch jenen Apostel sowohl, als durch diesen Kirchenvater die Lehre von dem Göttlichen in Christo vorzüglich ins Licht gesetzt worden ist. Die wissenschaftliche Behandlung und Kenntniss des Christenthums aber nannten besonders die Alexandrinischen Väter τὴν γνῶσιν, und setzten ihr τὴν πίστιν entgegen, die Kenntniss des Christenthums, welche jeder haben müsse; vollkommnere Christen wurden daher von ihnen οἱ γνωστικοὶ genannt. Erst in spätern Zeiten, seit dem zwölften Jahrhunderte, nachdem Abälard seine *theologiam christianam* geschrieben hatte, wurde das Wort Theologie von der wissenschaftlichen und gelehrten Behandlung des Christenthums allgemein gebraucht. *Cf. Suiceri thesaur. eccl. sub voce theolog. Tittmann, de theolog. veterum*, in *Opuscc. p.* 541. Baumgarten, evangelische Glaubenslehre. Th. 1. S. 3 ff. Semlers Einleitung dazu S. 3 ff.

§. 11.

Christiana igitur theologia docta est et subtilis religionis christianae expositio. Docte traditur religio christiana ab iis, qui eam ex ipso literarum sacrarum fonte, legitima adhibita interpretatione, repetunt, ejusque historiam per-

sequuntur; subtiliter ab iis, qui cum decreta ejus, tum praecepta, accurate explicant, demonstrant atque ad aptum ordinem revocant. Quod intersit inter religionem et theologiam discrimen, fontem utriusque, argumentum, formam et consilium accuratius consideranti facile patet. Opus autem est theologia ad religionem christianam propagandam, defendendam, cum ingenio saeculi cujusque conciliandam, riteque tradendam.

Wenn die Theologie überhaupt wissenschaftliche Behandlung einer gegebenen Religion ist: so kann die christliche Theologie nichts anderes seyn, als wissenschaftliche Behandlung und Darstellung des Christenthums. Diese kann eine historische oder eine philosophische seyn. Die historische besteht darin, dass 1) die Quellen des Christenthums kritisch geprüft, 2) durch Anwendung der Sprach- und Alterthumskunde erklärt, und 3) die Veränderungen nachgewiesen werden, welche die christlichen Lehren und Institute im Laufe der Zeiten erfahren haben. Die philosophische Behandlung des Christenthums aber besteht darin, dass die in ihm gegebenen Lehren und Vorschriften mit logischer Bestimmtheit erklärt und entwickelt, durch innere Gründe erwiesen und nach ihrem Verhältnisse zu den Bedürfnissen des menschlichen Geistes beurtheilt werden. Alle theologische Wissenschaften sind daher entweder rein historischen Inhaltes, oder bestehen in der Anwendung der Philosophie auf den im Christenthume gegebenen Stoff. Aus dieser Erklärung über das Wesen der christlichen Theologie gehen von selbst die Merkmale hervor, durch welche sie sich von der christlichen Religion unterscheidet. Sie sind verschieden 1) hinsichtlich ihrer Quellen: Die Quelle der christlichen Religion ist die heilige Schrift; Quellen der christlichen Theologie aber sind ausser der heiligen Schrift alle Denkmale, welche entweder von den Veränderungen, die das Christenthum erfahren hat, zeugen, oder dazu beitra-

gen, das Verständniss der heiligen Bücher zu eröffnen. 2) Hinsichtlich ihres Inhaltes: Der Inhalt der christlichen Religion ist die in den heiligen Büchern enthaltene Glaubens- und Sittenlehre; zu dem Inhalte der Theologie aber gehören noch viele historische Untersuchungen und philosophische Erörterungen. 3) In ihrer Form: Die christliche Religion muss kunstlos, allgemein fasslich und eindringlich vorgetragen werden; die Theologie aber kann einer systematischen Gestaltung und eines wissenschaftlichen Gewandes nicht entbehren. 4) Hinsichtlich ihres Zweckes: Der Zweck der christlichen Religion ist Besserung und Beruhigung des menschlichen Herzens; der Zweck der Theologie aber ist Fortpflanzung des Christenthums in seiner Reinheit, Vertheidigung und Empfehlung desselben, und die Bildung derer, welche das Christenthum in der Welt verkündigen und den Zweck der Kirche insbesondere befördern sollen.

Hieraus folgt Werth und Nothwendigkeit der Theologie, welche zuweilen von Fanatikern und Mystikern verkannt worden ist. Denn 1) kann das Christenthum nicht ohne die Wissenschaft in seiner Reinheit erhalten und fortgepflanzt werden, weil man seinen ursprünglichen Gehalt nur dann sicher zu erkennen und von spätern Zusätzen zu unterscheiden vermag, wenn man ausgerüstet mit Sprachkenntniss und Alterthumskunde die heilige Schrift auszulegen weiss. 2) Ist es nicht möglich, das Christenthum zu vertheidigen wider seine Gegner, und in die rechte Beziehung zu den Bedürfnissen und der Bildung jeder Zeit zu setzen, wenn man nicht tief in seinen Geist einzudringen, und die Wissenschaft des Zeitalters auf dasselbe anzuwenden vermag. Endlich ist unleugbar, dass bloss diejenigen nicht nur die wissenschaftlich gebildeten Gemeindeglieder zu befriedigen, sondern auch die ganze Gemeinde auf die rechte Weise zu belehren und zu erbauen wissen, welche sich durch die Wissenschaft eine vielseitige Bildung erworben haben. Daher ruht auch das wahrhaft Gemeinverständliche und Gemeinnützige auf wissenschaftlicher Tiefe und Gründlichkeit.

Cf. Tittmann, *Progr. de discrimine rel. et theol.* in *Opuscc. theol.* p. 536. Heilmann, *Ds. de eo, quod interest inter div. notitias theol. et rel.* in *Opuscc. editt. a* Danovio. *Fasc.* I. Versuch, den Unterschied der Theologie und Religion zu bestimmen, in den Beiträgen zur Beförderung des vernünftigen Denkens in der Religion. Heft 12.

CAP. II.

DE MUNERE DOCTRINAE DOGMATICAE EJUSQUE ADORNANDAE METHODO ET PRAESIDIIS.

§. 1.

Quum religio christiana et decreta de Deo rebusque divinis, et vitae regendae praecepta tradat, theologiae, quae in argumento ejus explicando, demonstrando recteque judicando versatur, duae sunt partes, quarum una theticae seu dogmaticae, altera practicae seu moralis theologiae nomine appellatur. Dogmatica doctrina ad decreta religionis christianae seu ad fidei capita pertinet, ejusque munus in eo cernitur, ut Jesu Christi et Apostolorum placita ex literis sacris repetat, explicet et demonstret, ad justum ordinem revocet, eaque recte aestimare doceat; itaque doctrina dogmatica docta est et subtilis decretorum christianorum expositio.

Der Inhalt des Christenthums ist ein doppelter, theils nemlich enthält es religiöse Ideen oder Lehren, theils moralische Vorschriften oder Gebote: daher zerfällt die Theologie, inwiefern sie mit der Darstellung und Erklärung des Inhaltes der christlichen Religion sich beschäftigt, in christliche Glaubens- und Sittenlehre. Die christliche Glaubenslehre ist thetische Theologie, in den neuern Zeiten Dogmatik oder dogmatische Theo-

logie genannt, obgleich das Wort Dogma nicht eine christliche Lehre, sondern die Ansicht und Vorstellung der Kirchenlehrer von den christlichen Lehren bedeutet. *Δόγματα* hiessen ursprünglich: *sententiae patrum*, so dass Dogmatik, nach dem Etymon, so viel als Dogmengeschichte seyn würde. Der zweite Haupttheil der christlichen Theologie ist die Moraltheologie, durch die kritische Schule öfters auch praktische Theologie genannt. Die Dogmatik beschäftigt sich demnach mit den christlichen Lehren, *fidei capita*, *articuli fidei*, *ἄρθρα τῆς πίστεως* darum genannt, weil sie, wie Glieder eines Körpers, unter einander zusammenhängen. Ihr Geschäft besteht darin, dass sie die christlichen Glaubenslehren aus den heiligen Büchern herleitet, erklärt, auf bestimmte Begriffe zurückführt, beweist, zu systematischer Einheit verbindet, und nach ihrem Verhältnisse zu den höchsten Ideen des Christenthums, so wie zu den Bedürfnissen des menschlichen Geistes beurtheilt. Daher ist die Dogmatik die Wissenschaft der christlichen Glaubenslehren; oder die wissenschaftliche Darstellung der im Christenthume enthaltenen Lehren von Gott und göttlichen Dingen.

§. 2.

In ea autem condenda disciplina ante omnia literarum sacrarum loca, in quibus fidei capita traduntur, congerenda, explicanda et invicem comparanda sunt, ut vera Jesu Christi et Apostolorum sententia cognoscatur. Literarum sacrarum loca, ex quibus placita christiana ducuntur, loca probantia appellantur, quibus dogmata aut κατὰ τὸ ῥητὸν aut κατὰ τὴν διάνοιαν insunt. In deligendis locis probantibus multa cautione opus est. Ea literarum sacrarum effata, in quibus diserte et copiose de aliquo dogmate exponitur, loca classica, sedes doctrinarum, dicuntur.

Das erste Geschäft der Dogmatik ist historisch, da sie vor allen die wahre Lehre Christi und der Apostel

ausmitteln muss, was nur auf historischem Wege durch Erklärung der heiligen Schriften geschehen kann. Daher muss die Dogmatik die Stellen der Schrift, welche von einer und derselben Lehre handeln, sammeln, erklären und mit einander vergleichen; denn oft wird nur durch Vergleichung verschiedener Stellen mit einander der rechte Sinn der einen Stelle und die christliche Idee gefunden. Dieses vergleichende Urtheil hat man oft *analogiam fidei* genannt. Analogie bezeichnet Aehnlichkeit oder Gleichheit zweier Verhältnisse. So wie man bei der Erklärung alter Schriftsteller überhaupt der Analogie sich bedient: so kann man auch bei der Deutung dunkeler und unbestimmter Schriftstellen, und bei der Bestimmung der christlichen Glaubenslehren nach der Norm bestimmter und deutlicher Stellen urtheilen. Diess kann ein Urtheil *ex analogia* genannt werden, obgleich das *Rom.* 12, 6. vorkommende Wort ἀναλογία einen ganz andern Sinn hat: *pro mensura et magnitudine fidei.* Die Stellen der heiligen Schrift, aus welchen Glaubenslehren hergeleitet werden, heissen *loca probantia*, also ist *locus probans*: *locus, a quo aliquod dogma ducitur.* In diesen Beweisstellen sind die christlichen Lehren enthalten, entweder κατὰ τὸ ῥητὸν, *i. e. diserte, ita, ut nulla opus sit argumentatione*, oder κατὰ τὴν διάνοιαν, *i. e. ita, ut ei dogma concludendo eliciendum sit.* Bei der Wahl der Beweisstellen aber muss mit grosser Vorsicht verfahren werden, theils, damit man wirklich beweisende wähle, theils, damit man nicht auf zweifelhafte Stellen z. *B.* 1. Jo. 5, 7. Beweise gründe.

§. 3.

E locis literarum sacrarum recte intellectis notiones universae repetendae, et cum scholae ἀκριβείᾳ, tum quae dicitur fidei analogia adhibita, explicandae sunt. Ita articuli fidei formantur, qui in puros et mixtos, in fundamentales et non fundamentales, de quibus multa inter

theologos fuit disputatio, dividuntur. Ad decretorum christianorum expositionem accuratam demonstratio eorum subtilis accedere debet.

Aus den richtig erklärten Schriftstellen müssen die Merkmale der allgemeinen Begriffe oder Sätze, welche den Inhalt der christlichen Glaubenslehren ausmachen, gesammelt werden. Eine Reihe allgemeiner Begriffe, welche unter einem höhern Begriff sich subsummiren lassen, macht ein Dogma oder einen Glaubensartikel aus. *Articulus fidei est complexus decretorum christianorum sub una notione comprehensorum; sive: pars doctrinae dogmaticae separatim spectata.* Es müssen aber die dogmatischen Begriffe aufgefasst werden mit Wahrheit, d. h. so, dass sie mit der Vorstellung der biblischen Schriftsteller genau übereinstimmen; 2) mit Bestimmtheit, d. h. so, dass man den einen von dem andern genau unterscheiden kann, wozu es der Definitionen und Distinctionen bedarf; 3) mit Vollständigkeit, d. h. so, dass die Nebenbestimmungen, unter denen jede Lehre vorgetragen ist, genau aufgefasst werden; 4) mit Deutlichkeit, d. h. so, dass die Form der Darstellung den Gesetzen des didaktischen Vortrags entspricht. Eine solche Auffassung der biblischen Begriffe ist nur durch logische Subtilität möglich. Da aber bei der Bestimmung der christlichen Lehren oft unbestimmte und dunkele Stellen der heiligen Schrift berücksichtigt werden müssen: so ist nöthig, dass man über diese nach der Norm des ganzen Inhaltes des Christenthums überhaupt urtheile. Das eben hat man vorzüglich *analogiam fidei* genannt. Der deutlich erkannte Geist des Christenthums, betrachtet als Norm des Urtheils über dunkele und unbestimmte Sätze, *summa doctrinae christianae perspicue cognita, quatenus tanquam regula de sententiis minus perspicuis judicandi spectatur.* Oft aber hat man dunkele und verworrene Begriffe mit dem Ausdrucke *analogia fidei* verbunden. Mehrere Kirchenväter, besonders

Tertullian, verstanden darunter die traditionellen, die geltenden Lehren der Kirche.

Von den gebräuchlichen Eintheilungen der Glaubensartikel sind besonders zwei zu bemerken. Hinsichtlich der Quellen hat man *articuli fidei puri et mixti* geschieden. Unter den Erstern versteht man solche Glaubenslehren, welche allein aus der heiligen Schrift erkannt werden, unter den Letztern solche, welche eben sowohl in der menschlichen Vernunft, als in der Schrift gegeben sind. Die zweite Eintheilung ist auf das Moment der Glaubenslehren gegründet, und in dieser Hinsicht werden *fundamentales* und *non fundamentales* unterschieden. Der Ausdruck ist zwar aus der Schrift genommen, doch heisst in derselben θεμέλιον nur der erste Unterricht, oder die Lehre, von der man bei dem christlichen Unterrichte ausgehn müsse, 1 Cor. 3, 11. Rom. 16, 20. Eph. 2, 20. Hebr. 6, 1. Die dogmatische Unterscheidung aber kam in unserer Kirche besonders zur Zeit der synkretistischen Streitigkeiten, in der Mitte des siebzehnten Jahrhunderts zur Sprache. Die meisten damaligen Theologen, namentlich Hunnius und Quenstädt, erklärten für *articuli fundamentales, qui salva salute neque ignorari, neque negari possunt; non fundamentales, qui salva salute ignorari et negari possunt.* Die Erstern theilte man in *primarios* und *secundarios*, und verstand unter jenen solche, *qui salva salute nec ignorari nec negari possint*, unter diesen aber solche, *qui salva salute ignorari quidem, at negari non possint.* Diese ganze Eintheilung aber ist willkührlich, indem in der heiligen Schrift zwar πίστις für die Bedingung der σωτηρία erklärt, aber nirgends behauptet wird, dass die Annahme dieser oder jener einzelnen Lehre Bedingung der Seeligkeit sey, noch dass man, ohne den Verlust der Seeligkeit fürchten zu müssen, diese oder jene Lehre nicht aufgeben könne. Will man die Eintheilung festhalten, so muss man mit jenen Ausdrücken einen andern Sinn verbinden: und allerdings kann diese Eintheilung festgehalten werden, da die christlichen Glaubenslehren ein verschiedenes Moment haben. In dieser Be-

ziehung sind *articuli fundamentales ea christianae doctrinae capita, quae cum Jesu Christi consilio necessario cohaerent; sive ea, quibus sublatis religionis christianae finis non potest teneri; non fundamentales, quae salvo Jesu Christi consilio tolli possunt.* Das Urtheil über die Lehren aber, welche als Fundamentalartikel zu betrachten sind oder nicht, muss verschieden seyn, je nachdem man entweder mit dem biblischen Systeme in die Erlösung des Menschengeschlechtes, oder mit dem rationalistischen in die Gründung einer sittlich- religiösen Anstalt den höchsten Zweck des Christenthums setzt.

Auf die Erklärung der biblischen Begriffe muss in der Dogmatik die Beweisführung folgen, welche theils eine biblische oder historische, theils eine philosophische seyn kann. Die biblischen Beweise aber sind entweder die Zeugnisse der heiligen Schrift selbst, oder der Zusammenhang, in welchem eine biblische Lehre mit der andern steht. Die philosophischen Beweise aber werden auf die Angemessenheit der biblischen Lehren zu den Bedürfnissen des menschlichen Geistes und auf ihre Uebereinstimmung mit den Ideen und Gesetzen der menschlichen Vernunft gegründet. Ueber das Verhältniss dieser Beweise zu einander müssen die Dogmatiker verschieden urtheilen, je nachdem sie entweder auf dem Standpunkte des biblischen, oder des rationalistischen Systemes stehen.

§. 4.

Praeter subtilitatem in explicandis demonstrandisque fidei capitibus, in doctrina dogmatica, recte adornata, forma συστηματικὴ requiritur. Itaque decretorum christianorum corpus conditurus cum summum principium, quod in scholis dicitur, fundamenti loco ponendum, circumspicere, tum omnia et singula placita ad aptum ordinem revocare debet. Cadunt autem in doctrinam dogmaticam non constitutiva, sed

normativa modo principia. Ordo, quo singula fidei capita sese excipiunt, varius esse potest, nec quisquam facile dixerit, quae doctrinae dogmaticae conformatio omnium aptissima sit habenda. Diu admodum methodus scholastica regnavit, methodus foederalis autem et historica paucos tantum patronos nacta est.

Zur wissenschaftlichen Behandlung der christlichen Glaubenslehre gehört eine systematische Anordnung. Ein System ist eine Reihe verwandter, für den Zweck ihrer wechselseitigen Verdeutlichung und Begründung zur Einheit verbundener Sätze. Es gehört aber zu dem Systeme theils die Aufstellung eines Prinzipes, oder eines obersten Grundsatzes, durch welchen das Mannigfaltige zur Einheit verbunden wird, theils eine solche Verknüpfung, oder Zusammenstellung der einzelnen Sätze, durch welche einer den andern erläutert und begründet. Die Prinzipe aber sind entweder constitutive, d. h. solche allgemeine Sätze, in denen der ganze Inhalt einer Wissenschaft gegeben ist; oder normative, d. h. solche, welche zur Beurtheilung eines gegebenen Stoffes dienen. Prinzipe der erstern Art sind nur bei den philosophischen Wissenschaften möglich. Da aber das Christenthum etwas Gegebenes und Historisches ist: so leuchtet von selbst ein, dass in der christlichen Glaubenslehre nicht ein constitutives, sondern nur ein regulatives oder normatives Prinzip aufgestellt werden könne. Die Anordnung des Stoffes aber dient zur Verdeutlichung und Begründung des Einen durch das Andere. Nur soviel lässt sich im Allgemeinen sagen, dass diejenige Anordnung die Beste sey, bei welcher am sichtbarsten wird, wie die eine Lehre durch die andere begründet, bestimmt, oder erläutert wird; niemand aber kann die eine oder die andere Methode als die allein zulässige geltend machen, denn da die christlichen Lehren auf mehr, als eine Weise mit einander zusammenhängen: so können sie auch auf mehr, als eine Weise zweckmässig mit

einander verbunden werden. Von den verschiedenen Weisen, nach denen man die christlichen Glaubenslehren geordnet und verbunden hat, sind besonders die *methodus scholastica*, *foederalis* und *historica* zu bemerken. Bei der *methodus scholastica* ging man aus von den Begriffen: Object der Theologie, Gott; Subject der Theologie, Mensch; Zweck der Theologie, Beseeligung durch Christum; und pflegte so die christliche Glaubenslehre in Theologie, Anthropologie und Soterologie oder Christologie zu theilen. Die Föderalmethode erfand der Niederländer Coccejus, welcher zwischen einem Bunde der Werke im Stande der Unschuld, und einem Bunde der Gnade nach dem Sündenfalle unterschied; in diesem zweiten Bunde eine dreifache *oeconomiam*: *patriarchalem*, *Veteris Test.* und *Novi Test.* annahm, und an die Idee dieser Bünde und Oekonomien die ganze christliche Glaubenslehre knüpfte; diese Methode fand zwar in den Niederlanden einigen, sonst aber wenig Beifall. Eben so wenig fand die historische Methode, welche Clericus unter dem Namen *Liberius de sancto amore* empfahl, und nach welcher er an die biblische Geschichte die Glaubenslehren angeknüpft wissen wollte, Anerkennung. Der scholastischen Methode dagegen sind in älterer und neuerer Zeit immer viele Theologen unserer Kirche gefolgt, und es ist nicht zu leugnen, dass die ganze christliche Glaubenslehre auf die von den Scholastikern bezeichneten drei Hauptheile bequem zurückgeführt werden könne. Viele indessen sind auch dieser Eintheilung nicht gefolgt, und haben auf andere Weise die christlichen Glaubenslehren geordnet und verbunden.

§. 5.

Quum singulae, in quas orbis christianus dividitur, ecclesiae decreta christiana modo peculiari explicuerint, quivis theologus, doctrinam dogmaticam recte traditurus, docendi formulas, suae ecclesiae auctoritate sancitas et consuetudine usur-

patas, commemorare, exponere atque in examen vocare debet. Nam ab omnibus, qui in ecclesia aliqua docere cupiunt, dogmata, ei probata, accurate cognoscenda sunt; et qui literas in ea profitentur, id etiam in officiis habent, ut in emendanda et in perficienda publica fidei formula elaborent.

Die Glaubenslehren sind zu verschiedenen Zeiten auf verschiedene Weise und von jeder christlichen Kirche in eigenthümlicher Form aufgefasst und dargestellt worden. Da nun die christliche Glaubenslehre jeder Zeit in einer bestimmten Kirche und meist für den Zweck derselben vorgetragen wird: so müssen nothwendig von den Dogmatikern die eigenthümlichen Glaubensbestimmungen ihrer Kirche bemerkt, erklärt und beurtheilt werden, mithin muss jederzeit an die Entwickelung des biblischen Dogmas die Darstellung der eigenthümlichen Bestimmungen sich anschliessen, unter denen die Kirche die biblischen Lehren gefasst hat. Die Kenntniss des in seiner Kirche Geltenden aber ist jedem, welcher in ihr lehren will, unentbehrlich, 1) desshalb, damit er nicht in seinen öffentlichen Vorträgen gegen das Symbol verstosse, dadurch Anstoss gebe und beitrage, die Glaubenseinheit zu stören, ohne welche eine kirchliche Gesellschaft nicht bestehen kann. 2) Desshalb, weil die Fortbildung des öffentlichen Lehrbegriffs unter die Aufgaben der Wissenschaft gehört. Denn keinesweges ist das Urtheil über Gegenstände der Dogmatik in der protestantischen Kirche unveränderlich und gebunden, sondern da die Symbole menschliche Werke sind, und unsere Kirche die Abhängigkeit des Glaubens von menschlicher Auctorität ausdrücklich verwirft: so kann das durch die Symbole Festgesetzte nicht für unveränderlich und unverbesserlich erklärt werden; vielmehr hat die Wissenschaft das Recht und die Pflicht, das in der Kirche Geltende zu prüfen, und die Vervollkommnung ihres Lehrbegriffs und der Lehrweise

zu befördern. Daher darf sich der gelehrte Dogmatiker nicht bloss mit der Erwähnung der durch die Symbole festgestellten Bestimmungen begnügen, sondern muss vielmehr auch auf die Beurtheilung der kirchlichen Dogmen eingehen, und auf das hinweisen, was, ob es auch noch nicht ins Leben getreten wäre, doch schon zur Verbesserung des öffentlichen Lehrbegriffs von der Wissenschaft gethan worden ist.

§. 6.

Denique ex nonnullorum theologorum sententia hoc quoque munus doctrinae dogmaticae datum est, ut placitorum in ipsis literis sacris traditorum κρίσιν instituat, atque de iis, aut tenendis, aut omittendis, decernat. Id autem ii, qui in una literarum sacrarum auctoritate acquiescunt, vehementer negant. Quamquam enim theologi quique cordati a theologia abesse nolunt philosophiam, et contemtores rationis reprehendunt: ii tamen omnes, qui scripturam sacram tanquam legem primariam sequuntur, literarum sacrarum auctoritati cedere rationem, eaque placita omnia, quae testimoniis earum confirmantur, amplecti jubent. Rationalistae vero, sententiam contrariam secuti, placita in literis sacris tradita ad rationis legem ita examinari volunt, ut, quae ei consentanea sint, teneantur, quae minus, tanquam commenta aliunde in religionem christianam illata omittantur.

Nach der Meinung einiger Dogmatiker ist das Geschäft der Dogmatik mit der Darstellung und Entwickelung der biblisch-kirchlichen Lehren noch nicht geendigt: vielmehr verlangen diejenigen, welche man in der neuesten Zeit Rationalisten, sonst Heterodoxe, genannt hat, dass die biblischen Lehren selbst einer Prüfung un-

terworfen und nach ihrem Verhältnisse zu den Bedürfnissen des menschlichen Geistes, und zu den in der Vernunft gegebenen religiösen Ideen, beurtheilt werden sollen. Diess geben aber diejenigen nicht zu, welche auf dem entgegengesetzten Standpunkte stehen, und, weil sie der heiligen Schrift das oberste und unbedingte Ansehen in Glaubenssachen zuschreiben, im Gegensatze zu den Rationalisten, biblische Theologen genannt werden können. Keinesweges aber verachten diese Theologen die Vernunft, noch wollen sie die Philosophie von der Theologie ausgeschlossen wissen. Die Meinung, dass Vernunft und Offenbarung als *opposita* betrachtet werden müssten, ist von ihnen längst aufgegeben worden, und niemand wird mehr den Spruch Tertullians billigen: *Hoc est credibile*, *quia ineptum; certum*, *quia impossibile!* Auch ist längst allgemein anerkannt worden, dass die Schriftstellen, auf welche die Verächter der Vernunft und der Philosophie sich beriefen, irrig verstanden worden sind, denn 2 Cor. 10, 5. sind λογισμοὶ nicht Vernunftschlüsse, sondern falsche Meinungen, welche die Gegner Pauli gegen ihn hegten; und νόημα ist nicht Verstand, oder Vernunft, sondern *machinatio*, listiger Anschlag, durch welchen man sich Christo zu entziehen sucht. Eben so ist anerkannt, dass in der Stelle Col. 2, 8. unter φιλοσοφία jüdische Theologie zu verstehen sey. Vielmehr erkennen auch die biblischen Theologen an, dass die Dogmatik der Philosophie bedürfe, nicht bloss um ihres logischen Gebrauches willen, sondern auch desshalb, weil die Uebereinstimmung der christlichen Lehren mit den Bedürfnissen des menschlichen Geistes durch sie ins Licht gesetzt werden soll. Aber keinesweges geben die biblischen Theologen den Rationalisten zu, dass die Philosophie das Befugniss haben könne, nach irgend einem Vernunftprinzipe den Inhalt des Christenthums zu prüfen, sondern behaupten vielmehr, dass, sobald der göttliche Ursprung des Christenthums anerkannt sey, die menschliche Vernunft dem Ansehen der Schrift sich unterwerfen und eben dieses göttlichen Ansehens wegen auch das ihr Unbegreifliche

gläubig aufnehmen müsse. Dagegen behaupten die Rationalisten, dass als letzter Glaubensgrund nur das in der Vernunft Gegebene gelten könne, und die biblischen Lehren nur dann anzunehmen seyen, wenn sie übereinstimmend erfunden würden mit den Ideen der Vernunft; wie jede positive Religion, so sey auch das Christenthum zu bestimmten Zeiten und unter einem bestimmten Volke hervorgetreten, und es hätten sich desshalb mit den eigentlichen christlichen Lehren aus der Zeit und der Umgebung Christi und der Apostel stammende Vorurtheile gemischt. Damit nun diese Zeitvorstellungen von dem wesentlichen und ewig geltenden Inhalte des Christenthums geschieden würden, müssten die biblischen Lehren nach Vernunftprinzipen beurtheilt werden, so dass, was der Vernunft entspreche, als allgemein geltende Lehre bestehe, was ihr widerspreche, als blosse Zeitvorstellung vergehe.

§. 7.

Eo igitur modo quum doctrina dogmatica componenda sit, quibus praesidiis theologus, rite eam adornaturus, instructus esse debeat, facile intelligitur. Qui in ea condenda operam felicem ponere cupit, interpretandi artem calleat, historiam dogmatum, suae potissimum ecclesiae, cognitam habeat, denique philosophiae praecepta teneat necesse est.

Cap. III.

DE DOCTRINAE DOGMATICAE FONTIBUS.

§. 1.

Quum primum doctrinae dogmaticae munus in exponenda genuina Jesu Christi et Apostolorum sententia cernatur: fontem ejus praecipuum

Novi Testamenti libros, Dei beneficio servatos, habendos esse sponte apparet. Iis autem libris jure nostro utimur, sunt enim cum genuini et integri, tum ab auctoribus fide dignis profecti.

Da die Darstellung der christlichen Lehre das Hauptgeschäft der Dogmatik ist: so müssen natürlich diejenigen schriftlichen Denkmale, aus denen die Kenntniss dieser Lehre geschöpft werden kann, als ihre erste Quelle gelten. Nur kurze Zeit hindurch pflanzte sich das Christenthum bloss durch mündliche Mittheilung fort, bald aber trat die Schrift dem Worte zur Seite, und zur Zeit der apostolischen Kirche schon gab es theils Briefe der Apostel, theils geschichtliche Nachrichten von dem Leben und den Thaten Christi. Von diesen Schriften sind die meisten auf die Nachwelt gekommen, und durch ihre Erhaltung nur ist die Fortpflanzung des Christenthums auf die spätern Zeiten möglich geworden; denn durch eine bloss mündliche Ueberlieferung hätte sich das Christenthum unmöglich als das, was es war, Jahrhunderte lang fortpflanzen können. Wenn daher das Christenthum selbst als eine Anstalt der göttlichen Weltregierung zu betrachten ist: so muss man auch in der Erhaltung jener Denkmale die Veranstaltung der göttlichen Vorsehung erkennen. Sollen aber die neutestamentlichen Schriften als eine sichere Erkenntnissquelle der christlichen Lehre gelten: so muss ihre Authentie, Integrität und Glaubwürdigkeit erwiesen werden. Unter der **Authentie** eines Buches versteht man diejenige Beschaffenheit desselben, vermöge welcher es aus dem Zeitalter und von dem Verfasser herrührt, welchem es zugeschrieben wird. Nun kann zwar nicht von allen neutestamentlichen Büchern dargethan werden, dass sie von den Verfassern, denen die alte Kirche sie zuschrieb, herrühren: von allen aber lässt sich erweisen, dass sie altchristliche Denkmale sind, von Aposteln verfasst, oder doch von unmittelbaren Schülern derselben. Die **Integrität** eines Buches besteht darin, dass es im Wesentlichen so erhalten worden ist, wie es von seinem Verfasser

ausging. Ob nun wohl alle aus dem Alterthume auf uns gekommene Schriften, auch die neutestamentlichen Schriften, durch die Hand der Abschreiber und andre Ursachen einige Veränderungen erfahren haben: so lässt sich doch von ihnen erweisen, dass wir sie wesentlich in eben der Gestalt besitzen, in welcher sie in der alten Kirche vorhanden waren. Endlich muss von den Verfassern dieser Bücher dargethan werden, dass sie glaubwürdig seyen; denn es kann ein Buch ächt und doch keine sichere Erkenntnissquelle seyn.

§. 2.

Confirmatur autem authentia librorum Novi Testamenti cum veteris ecclesiae et exterorum etiam scriptorum testimonio, tum ipsa natura eorum et indole. Integritatem librorum sacrorum loca ex iis a patribus laudata, versiones eorum et commentarii in eos scripti demonstrant. Corpus librorum, ex quibus, quoniam authentia eorum et integritas satis demonstrata videri potest, religionis christianae cognitio ducitur, canonis nomine appellatur; quo tamen verbo saepe et patres ecclesiae, et theologi serioris temporis alio sensu usi sunt. Dissensus doctorum ecclesiae de librorum canonicorum numero non impedit, quo minus doctrina christiana plene accurateque cognoscatur.

Der Beweis für die Authentie der neutestamentlichen Bücher ist theils ein äusserer, theils ein innerer. Der äussere Beweis gründet sich auf Zeugnisse alter Schriftsteller, theils christlicher, theils heidnischer. Christliche Schriftsteller des zweiten und dritten Jahrhunderts, namentlich Polycarp, Papias, Jrenaeus, Theophilus von Antiochien, Athenagoras, Clemens von Alexandrien und Tertullian führen bald unsere neutestamentlichen Schriften selbst, bald Stellen, die in ihnen gefunden werden, an; und aus den Schriften des Lucian (*de morte peregrini*) und aus dem

Fragmente vom Buche des Celsus gegen die Christen geht wenigstens hervor, dass die Christen dieser Zeiten heilige Bücher hatten. Die Allegationen aus den apostolischen Schriften bei den Schriftstellern des zweiten Jahrhunderts sind noch seltener, werden aber am Ende dieses und im dritten Jahrhunderte immer zahlreicher, was sich daraus erklärt, weil nur einzelne biblische Bücher in einzelnen Gemeinden bekannt waren, und allmälig in immer grösserem Umkreise sich verbreiteten. Aber nicht bloss auf das Zeugniss der alten Kirche, sondern auch auf die Beschaffenheit der neutestamentlichen Schriften selbst gründet sich der Beweis für ihre Aechtheit: denn die Welt, die in ihnen dargestellt wird, und der Schauplatz, der in ihnen erzählten Begebenheiten ist so beschaffen, wie wir aus andern Denkmalen ihn kennen. Sodann ist der Ideenkreis, in welchem die heiligen Schriftsteller sich bewegen, ganz angemessen der Ansicht und Bildungsstufe, auf welcher das spätere jüdische, von der griechisch-römischen Bildung berührte Zeitalter stand. Auch zeugt die Sprache selbst, in welcher sie verfasst worden sind, von dem Zeitalter, in welches sie versetzt werden, denn sie ist ganz die Sprache, welche geborne Juden, die die damalige Weltsprache, das Griechische, sich aneigneten, zu reden pflegten. Endlich werden auch in einigen dieser Schriften, namentlich in den paulinischen Episteln, solche Beziehungen der Einen zu den Andern gefunden, dass, wenn man die Eine als ächt gelten lässt, man auch die Aechtheit der Andern zugeben muss.

Dass ferner die neutestamentlichen Bücher im Wesentlichen unverändert auf uns gekommen sind, beweisen die Handschriften von verschiedenem Alter und Ursprunge, die Allegationen in den Kirchenvätern, die alten Uebersetzungen, besonders die Peschito, die Commentare seit dem zweiten und dritten Jahrhunderte. Ausserdem beobachteten die verschiedenen christlichen Partheien einander in dieser Hinsicht aufs genaueste, so dass man nicht leicht eine Verfälschung der heiligen Bücher wagen konnte.

Die Sammlung der apostolischen Schriften, welche,

eben weil sie ächt sind, als die Quelle des Christenthums zu betrachten sind, werden der neutestamentliche *Canon* genannt. Dieses Wort, ursprünglich die Zunge in der Wage, dann Gesetz oder Norm, bedeutete unter den Kirchenvätern besonders die Anordnungen, welche die Synoden trafen, daher ist *Canon* im kirchlichen Sinne: kirchliche Vorschrift, kirchliches Gesetz. Da nun auch über die Schriften, welche in den Versammlungen der Gemeinden vorgelesen und gebraucht werden sollten, Bestimmungen festgesetzt wurden: so wurde das Verzeichniss dieser Schriften selbst *Canon* genannt, weil es zur Norm und Regel dienen sollte. Daher hiess ursprünglich ein kanonisches Buch ein in dieses Verzeichniss aufgenommenes, ein solches, welches bei dem Gottesdienste gebraucht werden sollte; und ihm wurde das apokryphische Buch entgegengesetzt, als ein solches, aus welchem bei dem Gottesdienste nicht vorzulesen sey. Da man bald überein kam, dass nur aus den ächten apostolischen Schriften vorzulesen sey: so erhielt nunmehr das Wort, kanonisches Buch, die Bedeutung eines ächten und apostolischen; und als die Lehre von der Inspiration sich weiter entwickelt hatte, wurden kanonische Bücher solche genannt, welche, weil sie von dem göttlichen Geiste eingegeben seyen, als die Norm und Regel des Glaubens betrachtet werden müssten. Nunmehr nannte man apokryphische Bücher theils unächte, nicht apostolische, theils solche, welche, eben weil sie nicht apostolisch seyen, nicht als inspirirt, und mithin nicht als Glaubensnormen gelten könnten. Die Sammlung der heiligen Bücher aber, welche als die Erkenntnisquelle des Christenthums zu betrachten sind, ist nicht mit einem Male entstanden, vielmehr waren sie ursprünglich nur einzeln vorhanden, so dass eine Gemeinde mehrere, eine andere wenigere besass. Im zweiten Jahrhunderte jedoch war schon an den meisten Orten eine doppelte Sammlung, eine, welche *τὸ εὐαγγέλιον*, und die andere, welche *ὁ ἀπόστολος* hiess, vorhanden. Seit dem dritten Jahrhunderte wurden an vielen Orten diese Sammlungen vereinigt, und am Anfange des vierten Jahrhunderts war die Kirche über die

Zahl der Schriften, welche als kanonisch zu betrachten seyen, fast gänzlich einverstanden, wie vornemlich aus des Eusebius *histor. eccles.* III., 25. ersehen wird. Er bezeugt, dass die Kirche seiner Zeit die 4 Evangelien, die Apostelgeschichte, die 13 Briefe Pauli, den ersten Petri und ersten Johannis einstimmig für ächt und apostolisch halte, und daher *ὁμολογούμενα* nenne; über die übrigen Schriften des Neuen Testamentes sey das Urtheil getheilt, wesshalb er sie *ἀντιλεγόμενα* nennt. Alle andere für christliche Urkunden erklärte Schriften aber seyen nach dem Urtheile der Kirche seiner Zeit *νόθα*, *libri spurii*, *suppositicii*. So stellte sich allmälig das Urtheil der Kirche über den *Canon* fest, und ist im Wesentlichen unverändert geblieben; nur dass man immer geneigter wurde, auch die *ἀντιλεγόμενα* als ächt anzuerkennen. Die alte Kirche behauptet daher, obgleich die öffentliche Meinung über die Aechtheit fast entschieden war, dennoch die Freiheit der Untersuchung über den ächten apostolischen Ursprung; und eben diese Freiheit muss auch unsre Kirche behaupten, und kann sie um so unbedenklicher behaupten, da der wesentliche Inhalt des Christenthums fast aus allen neutestamentlichen Schriften geschöpft werden kann.

Zwar ist der Leichtsinn und die Kühnheit zu tadeln, womit man in der neuesten Zeit die Aechtheit apostolischer Schriften geleugnet hat; aber der Grundsatz, dass das wissenschaftliche Urtheil hierüber in der evangelischen Kirche auf keine Weise beschränkt werden könne, muss durchaus festgehalten werden.

§. 3.

Neque vero authentia tantum et integritas librorum Novi Testamenti, verum etiam ἀξιοπιστία scriptorum sacrorum demonstranda est, ut eorum scripta limpidum cognoscendae, quam Christus tradidit, doctrinae fontem recte haberi intelligatur. Esse autem fide digna, quae a scriptoribus sacris et de placitis, a Christo propositis, et de

rebus, ab eo gestis, tradita leguntur, exinde patet, quod hi scriptores verum dicere potuerunt, neque ulla fraudis suspicio in eos cadit. Nonulli rebus, a Domino gestis, ipsi interfuerunt, ejusque institutione usi sunt, alii ab iis certe sua acceperunt, qui Christum ipsum audiverant. Fraudis autem suspicio in eos cadere non potest, qui tradenda religione christiana neque divitias neque honores quaesiverunt, imo odium sibi contraxerunt et invidiam, multisque modis animum candidum prodiderunt. Itaque genuinam Jesu Christi doctrinam Apostolorum ministerio ad posteros propagatam esse, satis demonstratum videri debet.

Die Glaubwürdigkeit der neutestamentlichen Verfasser wird daraus erwiesen, dass sie theils die Wahrheit sagen konnten, theils kein Grund zu der Annahme, dass sie dieselbe nicht hätten sagen wollen, vorhanden ist. Mehrere dieser Schriftsteller, namentlich Matthäus, Petrus und Johannes, waren unmittelbare Schüler Christi, und die Uebrigen haben wenigstens mit unmittelbaren Schülern Christi in Verbindung gestanden. Ein Verdacht aber gegen die Redlichkeit und Wahrheitsliebe dieser Schriftsteller ist darum nicht vorhanden, weil sie durch die Verkündigung des Christenthums nicht nur äussere Vortheile nicht erlangten, sondern vielmehr mit ihren Volksgenossen brachen, Hass und Verfolgung sich zuzogen. Auch kündigen sie dadurch als rechtliche Männer sich an, dass sie selbst das nicht verschweigen, was, z. B. Petri Verleugnung, und der Streit zwischen Petrus und Paulus, ein nachtheiliges Licht auf sie und ihre Sache hätte werfen können. Ueberdem werden an ihren Schriften unzweideutige Merkmale der Glaubwürdigkeit gefunden, wie das Kunstlose in ihrem ganzen Vortrage, die Uebereinstimmung in der Hauptsache und die Abwei-

chung in der Nebensache. Jeder der Apostel hat die christlichen Lehren in eigenthümlicher Weise aufgefasst, und mit gewissen Nebenvorstellungen umgeben. Ueberdem liegt auch in den Charakteren der von ihnen geschilderten Personen eine gewisse innere Wahrheit, und der Zusammenhang ihrer Ideen mit dem jüdischen Volksglauben zeigt, dass sie nicht anders, als sie waren, erscheinen wollten.

§. 4.

Quum Christus et Apostoli libros Veteris Testamenti divinos haberi jusserint atque ad effata eorum saepe provocaverint: Vetus Testamentum secundarius religionis christianae fons recte judicatur. Decreta vero et praecepta in Vetere Testamento tradita, quae aut Christi et Apostolorum auctoritate sublata sunt, aut sententiae eorum repugnant, ad doctrinam christianam non posse referri, sponte intelligitur. Nihilominus late satis patet Veteris Testamenti usus in adornanda doctrina dogmatica: ejus enim ope non modo, quae fuerit decretorum christianorum origo, docendum, verum etiam nonnullis fidei capitibus, iis maxime, quae paucis tantum in Novo Testamento commemorantur, lux affundenda est. De Canone Veteris Testamenti tenendum est, eum sensim paulatimque ortum et aliquot ante Christum natum saeculis demum ad eam formam, quam hodieque habet, revocatum esse.

Das Judenthum war bloss eine Vorbereitung auf das Christenthum, Gal. 3, 24 sqq. 4, 1. Col. 2, 8. Hebr. 8, 6. und ist durch das Christenthum aufgehoben worden, Gal. 3, 25. 4, 4 — 7. Dessenungeachtet haben Christus und die Apostel das Judenthum für eine göttliche Anstalt, und die alttestamentlichen Bücher für göttliche Bücher er-

klärt, auf welche sie sich oft beriefen, Jo. 5, 39. Luc. 16, 22. Rom. 15, 4. 1 Cor. 10, 11. 2 Tim. 3, 15. Demnach haben Christus und die Apostel das Judenthum als den Anfang des Christenthums betrachtet, und gelehrt, dass Gott durch Mosen und die Propheten wahre Belehrungen über sich und sein Verhältniss zur Welt dem jüdischen Volke mitgeheilt habe, obgleich die durch Mosen gestiftete Anstalt nur eine Zeit lang gelten sollte. Dieser Ansicht gemäss ist das Alte Testament nur als eine untergeordnete Erkenntnissquelle des Christenthums zu betrachten, wobei sich von selbst versteht, dass in den Kreis der christlichen Lehre nichts aus der alttestamentlichen Lehre aufgenommen werden könne, was entweder das Christenthum ausdrücklich aufgehoben und verworfen hat, oder was den obersten Grundsätzen desselben widerstreitet. Es ist aber vornemlich ein doppelter Gebrauch von dem Alten Testamente in der Dogmatik zu machen: 1) Dient es zum Verständnisse der christlichen Lehren; ohne das Alte Testament würde uns das Neue Testament ein verschlossenes Buch seyn. Die Entstehung der Lehre von dem Opfertode Christi besonders, und alles, was von der messianischen Würde Jesu im Neuen Testamente vorkommt, könnten wir ohne das Alte Testament nicht verstehen. 2) Können und müssen die Stellen des Alten Testamentes in der Dogmatik benutzt werden, in denen ausführlich von manchen Lehren, die im Neuen Testamente nur kurz berührt werden, gehandelt wird, vornemlich in der Lehre von den göttlichen Eigenschaften.

Auch die Sammlung der alttestamentlichen Schriften wird *Canon* genannt. Anfänglich galt den Juden nur das mosaische Gesetz für ein göttliches Buch, allmälig aber wurden mehrere Bücher als heilige Bücher im Tempel niedergelegt, und im Laufe der Zeiten wuchs die Sammlung dieser heiligen Nationalbücher. Die Gestalt, in welcher wir heute den alttestamentlichen *Canon* besitzen, erhielt diese Sammlung schon einige Jahrhunderte vor Christi Geburt, wie insbesondere die griechischen Uebersetzungen, unter denen die alexandrinische [die wichtigste ist, beweisen. Zu den Zeiten Christi hatte diese Sammlung dieselbe Ge-

stalt, in welcher sie heute vorhanden ist, wie aus den Allegationen der neutestamentlichen Schriftsteller hervorgeht; und dass sie seitdem nicht verändert worden sey, wird durch Vergleichung der Allegationen der Kirchenväter, so wie jüdischer Schriftsteller, besonders des Talmud erwiesen.

§. 5.

Praeter libros sacros symbola *ecclesiae probata et theologorum scripta, eorum maxime, qui symbolorum regulam secuti sunt, inter doctrinae dogmaticae fontes referri debent. E symbolis docendi formulae, ecclesiae nostrae auctoritate sancitae, quarum expositione accurata doctrina dogmatica supersedere nequit, petendae sunt. Ad cognoscendas autem accurate recteque aestumandas docendi formulas, quum historiae luce opus sit, theologus, doctrinam dogmaticam recte traditurus, patrum quoque scripta, veteris ecclesiae symbola aliaque monumenta adire debet.*

Da die Dogmatik nicht bloss die biblischen Lehren, sondern auch die Bestimmungen darzustellen und zu beurtheilen hat, unter denen die biblischen Lehren, namentlich in unserer Kirche, aufgestellt worden sind: so müssen die symbolischen Bücher unserer Kirche auch unter die Quellen unserer Wissenschaft gezählt werden. Diese aber sind: das Apostolische, Nicänische und Athanasianische Symbolum, die Augsburgische Confession und deren Apologie, die Schmalkaldischen Artikel, der grosse und kleine Katechismus Luthers, und die Concordienformel. Die bekanntesten Handausgaben dieser gesammelten Schriften sind von Rechenberg, Pfaff und Tittmann; die nöthigen historischen Erläuterungen in: *Walchii introductio in libros ecclesiae lutheranae symbolicos. Jen.* 1732. *Semleri apparatus in libros symbolicos ecclesiae lutheranae. Hal.* 1775. *Tittmanni Institut. symbolica ad sententiam ecclesiae evangelicae. Lips.* 1811. Mit den

Symbolen der Kirche selbst hat sodann der Dogmatiker auch den Gebrauch der bedeutendsten dogmatischen Lehrbücher zu verbinden, und in wiefern er den kirchlichen Lehrbegriff zu bearbeiten hat, namentlich solcher Lehrbücher, deren Verfasser sich genau an die Regeln der Symbolik gehalten haben. Da aber zum richtigen Verständnisse der in den Symbolen ausgedrückten Dogmen Kenntniss der Dogmengeschichte überhaupt nöthig ist: so können auch die Symbole der alten Kirche, die Schriften der Kirchenväter und andere Denkmale als Quellen der Dogmatik betrachtet werden.

§. 6.

Denique ratio etiam ejusque interpres, philosophia, inter fontes doctrinae dogmaticae referenda est. Nam quo subtilius quis res divinas meditatus est, eo melius Jesu Christi et Apostolorum sententiam assequetur, eoque rectius de fidei capitibus judicabit. Mutua est eaque arcta conjunctio inter meditationem rerum divinarum earumque institutionem ore et literis propagatam.

Obgleich der Inhalt der christlichen Glaubenslehre in einer geschichtlichen Quelle gegeben ist: so muss dennoch auch die Vernunft, oder die Philosophie, welche die in dem Menschen gegründeten religiösen Ideen entwickelt, unter die Quellen unserer Wissenschaft gezählt werden; denn zwischen der innern und äussern Offenbarung Gottes, zwischen der Vernunfterkenntniss und den in den heiligen Büchern fortgepflanzten Belehrungen über Gott und göttliche Dinge findet ein wechselseitiger Zusammenhang statt. Wenn auf der einen Seite oft durch das äussere Wort erst die religiöse Ahnung in der Seele geweckt wird: so wird auf der andern das klare und vollständige Verständniss des in der heiligen Schrift Gegebenen nur durch die Vernunfterkenntniss möglich. Je klarer der Mensch das in ihm liegende religiöse Element begriffen,

und je weiter er dasselbe entwickelt hat, desto vollständiger und tiefer wird er auch den Inhalt der Belehrungen Christi und der Apostel fassen und ergründen. Ueberdem sind die Beweise für die christlichen Lehren nicht allein von den Zeugnissen der heiligen Schrift zu entlehnen, sondern auch auf ihre Uebereinstimmung mit den Bedürfnissen des menschlichen Geistes zu gründen; und diejenigen, welche auf dem Standpunkte des rationalistischen Systemes stehen, verlangen sogar eine Prüfung der christlichen Lehren nach dem Vernunftprinzipe.

Cap. IV.

DE ORIGINE ET INCREMENTIS DOCTRINAE DOGMATICAE.

§. 1.

Quae a Jesu Christo, Apostolis et patribus apostolicis sine arte tradebantur fidei capita, ea sequentium saeculorum doctores subtiliter exponere coeperunt. Prima condendi systematis pericula, quae vero in conatu substiterunt, ab Origine et Isidoro Hispalensi facta sunt, et quamquam multi patrum ecclesiae de singulis fidei capitibus subtiliter admodum disputabant: primus tamen Joannes Damascenus systema dogmatum, hoc nomine dignum, composuit.

Der erste christliche Unterricht war kein wissenschaftlicher, und konnte es nicht seyn, denn die erste Verkündigung des Evangelii ging aus von religiöser Begeisterung, welche ausspricht, was sie schaut und fühlt, Gefühl und Anschauung ist ihr Beweis, Ankündigung, Vermahnung, Verheissung und Drohung ist ihr eigenthümlicher Ausdruck. Die Apostel daher, statt religiöse Be-

griffe zu erklären und zu entwickeln, verkündigten, was sie gesehn und gehört, was sie empfangen hatten von dem Herrn. In Sprüchen, Parabeln, in Sendschreiben und Evangelien wurde der erste christliche Unterricht ertheilt. Auf dieselbe Weise lehrten auch die apostolischen Väter, die ersten Schüler der Apostel. Seit dem zweiten Jahrhunderte aber, und noch mehr im dritten, begann schon die wissenschaftliche Behandlung des Christenthums, und mehrere einzelne Lehren, insbesondere die Lehre von der Einheit Gottes und die Lehre von der Auferstehung der Todten wurden mit philosophischer Genauigkeit entwickelt. Auch waren die in diesen beiden Jahrhunderten geschriebenen Apologien, Schriften, deren Verfasser sich griechischer Wissenschaft zur Vertheidigung des Christenthums bedienten. Zwei Ursachen vornemlich bewirkten, dass seit dieser Zeit das Christenthum wissenschaftlich behandelt wurde: theils nemlich der Kampf, in welchen das Christenthum mit dem Heidenthume und vornemlich mit der griechischen Philosophie gerieth; theils die Verschiedenheit der Ansichten von den christlichen Lehren, welche in der Kirche selbst entstanden. Von der Apologetik und Polemik ging die christliche Wissenschaft, namentlich die Wissenschaft der christlichen Glaubenslehre aus. Auch machte im dritten Jahrhunderte schon ein berühmter Kirchenlehrer, Origenes zu Alexandria, den Versuch, das Ganze der christlichen Glaubenslehre im Zusammenhange darzustellen, in seinem Buche: *περὶ ἀρχῶν*, *de principiis*, von den letzten Gründen des christlichen Glaubens. Allein für den gelungenen Versuch einer vollständigen Darstellung der christlichen Lehren lässt sich diese Schrift nicht erklären, weil es ihr an Bestimmtheit der Begriffe fehlt, und der Hauptzweck ihres Verfassers doch nur dieser war, das Christenthum in der Uebereinstimmung mit seinen philosophischen Ansichten darzustellen. Eben so wenig befriedigt ein später gemachter Versuch dieser Art: *Libri* III. *sententiarum* des Isidorus von Sevilla im sechsten Jahrhunderte. Denn dieser Schriftsteller versuchte weder durch Schrifterklärung die christ-

lichen Lehren aus der Bibel herzuleiten, noch durch Vernunftbeweise sie zu rechtfertigen: vielmehr begnügte er sich damit, die Lehrsätze der Kirchenväter, namentlich des Augustin und Gregor des Grossen, nach einzelnen Artikeln zusammen zu stellen, so dass er eine Art von kirchlicher Dogmatik verfasste, bei welcher er nur das Verdienst des Sammelns und Anordnens sich erwarb. Obgleich im vierten und fünften Jahrhunderte viel und scharfsinnig über die christlichen Lehren, namentlich über die Lehre von Vater, Sohn und Geist, und über das Verhältniss des Göttlichen und Menschlichen in Christo philosophirt wurde: so geschah dieses doch nur in solchen Schriften, welche der Entwickelung einzelner Lehren, oder der Bestreitung der Häretiker bestimmt waren. Die Katechesen des Cyrill von Jerusalem, d. h. an Katechumenen gehaltene Predigten, umfassen zwar das Ganze der christlichen Lehren, waren aber doch nur einer populären Mittheilung, nicht einer wissenschaftlichen Begründung derselben bestimmt. Erst im achten Jahrhunderte wurde ein das Ganze der christlichen Glaubenslehren umfassendes Werk von *Joannes Damascenus* verfasst, unter dem Titel: *ἔκδοσις ἀκριβὴς τῆς ὀρθοδόξου πίστεως*. Zwar hielt sich auch dieser Kirchenlehrer ganz an das in der Kirche allmälig geltend gewordene Dogma, stützte es jedoch keinesweges bloss auf das Ansehen der Kirche, sondern war zugleich bemüht, die kirchlichen Dogmen biblisch zu begründen. War auch seine Anordnung nicht streng systematisch: so umfasste er doch alle christlichen Lehren, und suchte die Eine durch die Andere zu erklären und zu begründen.

§. 2.

Medio aevo quum philosophia Aristotelica cum theologia copulari coepta esset, multi admodum doctores christiani, quos scholasticos appellare solent, in adornanda doctrina dogmatica elaborarunt. Pependerunt quidem scholastici toti

ab ecclesiae auctoritate et formulam ejus cum philosophia conciliaturi argutiis saepe vanisque somniis indulserunt. Nihilominus systemata ab iis condita et subtilitate et apto rerum ordine commendantur. Eminent inter eos Petrus Lombardus maxime et Thomas Aquinas; ipsi autem scholastici varias methodos secuti sunt, ideoque alii eorum sententiarii, alii summistae, alii quodlibetarii dicuntur.

Seit dem Ende des elften und mehr noch im zwölften und dreizehnten Jahrhunderte erwachte der menschliche Geist in den Abendländern zu einer regeren Thätigkeit. Von dieser Zeit an traten diejenigen Lehrer der Theologie und Philosophie auf, welche Scholastiker genannt werden. Neue und eigenthümliche Forschungen über die christlichen Glaubenslehren wurden angestellt, und die scholastischen Lehrgebäude, lange Zeit im alleinigen Ansehen, haben mittelbar bis herab in die neueren Zeiten auf die Philosophen und Theologen eingewirkt. Das Eigenthümliche der Scholastiker in der Behandlung des christlichen Glaubens besteht vornemlich darin, dass sie zwar den von der alten Kirche überlieferten Lehrbegriff streng festhielten, aber vorzüglich bemüht waren, durch philosophische Gründe ihn zu rechtfertigen. Auf Schrifterklärungen gingen sie nicht ein, sondern nahmen an, dass der wahre Sinn der Schrift von der alten Kirche erkannt, und in den von den allgemeinen Synoden aufgestellten Dogmen ausgedrückt worden sey. Was aber als kirchliche Lehre galt, das wollten sie auch durch die Philosophie begründen, und daher ihre Versuche, alle christliche und kirchliche Lehren als nothwendige Vernunftwahrheiten darzustellen. Die meisten bedienten sich hierbei vornemlich der aristotelischen Dialektik. Dogmatiker, welche Historisches und Gegebenes zu demonstriren versuchten, und sich beschränken mussten, empfangene Begriffe zu zergliedern und in die fein-

sten Elemente aufzulösen, mussten unvermeidlich in viele leere Hypothesen und fruchtlose Spitzfindigkeiten verfallen. Dennoch haben die Scholastiker der Dogmatik wesentliche Dienste geleistet: durch sie wurde man gewöhnt, Bestimmtheit in den Begriffserklärungen, Genauigkeit in den Beweisen und Präcision in der Sprache zu fordern, und das Bedürfniss einer streng systematischen Form ist erst seit ihrer Zeit lebhaft gefühlt worden. Auch brachten sie schon die meisten Gegenstände zur Sprache, welche in der späteren Zeit eben sowohl die Dogmatiker, als die Philosophen beschäftigt haben.

Unter den Scholastikern unterscheidet man nach der Verschiedenheit ihrer Methoden: 1) *Sententiarii*, welche die Glaubenslehren nach Sätzen aus den Schriften der Kirchenväter in systematischer Ordnung vortrugen; ihre Methode war daher mehr historisch, indem sie von einem Gegebenen ausgingen, und über dasselbe philosophirten; der berühmteste unter diesen war *Petrus Lombardus*, der im zwölften Jahrhunderte schrieb: *Sententiarum libri* IV. 2) *Summistae*, d. h. solche, welche die Glaubenslehren in eigenen, philosophisch entwikkelten und bewiesenen Sätzen vortrugen; ihre Methode war mehr philosophisch, als historisch, indem sie ihre eigenen Gedanken über die christlichen Lehren aussprachen, obgleich auch sie von dem geltenden Lehrbegriffe sich nicht entfernten; ihr berühmtester Lehrer war *Thomas de Aquino*, dessen *Summa Theologiae* im dreizehnten Jahrhunderte den allgemeinsten Beifall erhielt. 3) *Quodlibetarii* oder *Eclectici*, welche die Glaubenslehren in Streitfragen vortrugen; ihr Führer *Joannes Duns Scotus*.

§. 3.

Post sacra repurgata inter evangelicos Philippus Melanchthon primus Locorum theologicorum nomine doctrinae dogmaticae corpus composuit, eamque doctrinam egregie emendavit. Melanchthonem multi ecclesiae evangelicae doctores secuti,

pauci assecuti sunt. Revocarunt potius theologi, qui temporibus sacrorum emendationem insecutis doctrinam dogmaticam tradebant, multas scholasticorum argutias, a Melanchthone omissas, ac symbolis publica lege sancitis, totos ad eorum normam sese composuerunt. Sic ea in ecclesia nostra nata est doctrinae dogmaticae forma, quae non incommode biblico-symbolica appellatur.

Die Reformation musste der Dogmatik eine andere Gestalt geben, indem sie die bisher geltende Auctorität in Anspruch nahm, und auf die Schrift als die Quelle der christlichen Lehren zurückführte, mit Aufstellung des Grundsatzes, dass nur das als christliche Lehre gelten könne, was auf dem Zeugnisse der heiligen Schrift beruhe. Der Erste, welcher im Geiste des Protestantismus über die christlichen Glaubenslehren schrieb, war Melanchthon, dessen *loci theologici* schon 1521 erschienen, nachmals oft wiederholt und auch in der neuesten Zeit (von Augusti) wieder herausgegeben worden sind. Zwar behielt er manche Definition und Terminologie der Scholastiker bei, entfernte sich aber wesentlich von ihnen, nicht nur, indem er die Dogmatik vereinfachte, sondern auch besonders dadurch, dass er den Hauptcharakter der Wahrheit bei allen christlichen Lehren in die Gewissheit ihrer Offenbarung setzte, und daher vor allen bemüht war, die christlichen Lehren in der Schrift zu begründen. Daher schrieb er ganz im Geiste des Protestantismus; allein alle die eigenthümlichen Bestimmungen, durch welche der Lehrbegriff unserer Kirche sich unterscheidet, konnte er nicht aufnehmen, da der Lehrbegriff, als er schrieb, noch nicht in allen seinen Theilen festgestellt und ausgebildet war. Diess geschah erst durch die Symbole, deren Einführung durch äussere und innere Streitigkeiten veranlasst war. Je höher nun das Ansehen der Symbole stieg, desto enger schloss man sich an sie an, und so entstand die biblisch-symbolische Dogmatik in unserer Kirche,

welche zwar auf der einen Seite den Grundsatz behauptete, dass die Schrift die einzige Erkenntnissquelle des Christenthums sey und unbedingtes Ansehen in Glaubenssachen habe, auf der andern Seite aber doch alle Glaubenslehren streng nach der Bestimmung der Symbole vortrug, weil alle diese Bestimmungen der Schrift gemäss seyen. In diesem Geiste sind die dogmatischen Lehrbücher seit dem Ende des sechzehnten bis gegen die Mitte des achtzehnten Jahrhunderts verfasst. Noch näher mit Melanchthon verbunden sind die dogmatischen Werke des scharfsinnigen Chemnitz und des gelehrten Gerhard. Die symbolische Richtung haben in aller Schärfe dargestellt Hutter, Calov, Quenstedt und Hollaz. Den Uebergang zur neueren Zeit bilden Calixtus, Pfaff und Buddeus.

§. 4.

Emendata a medio inde saeculo superiori literarum sacrarum interpretatione, dogmatum historia accuratius explorata et philosophia ad theologiam traducta, theologi non pauci de doctrinae formula, quam ecclesia nostra sanxit, ad literarum sacrarum normam accuratius exigenda cogitare coeperunt. Qui quidem theologi emendationem formulae publicae meditantes, symbolorum quidem regulam nonnullis in rebus, legem vero ipsam, qua doctrina ecclesiae nostrae nititur, paucis exceptis, non deseruerunt. Etenim supremam literarum sacrarum auctoritatem agnoscentes id modo sibi agendum esse putarunt, ut, omissis omnibus, quae literarum sacrarum testimoniis non nituntur, genuinam Jesu Christi et Apostolorum doctrinam traderent.

Seit der Mitte des achtzehnten Jahrhunderts wurde der Zustand der theologischen Wissenschaften in Deutschland wesentlich verändert. Die Schrifterklärung machte besonders seit Ernesti viele Fortschritte, die Dogmenge-

schichte wurde besonders durch Semler tiefer erforscht, und dadurch über die Entstehungsgeschichte der Dogmen Licht verbreitet, und die Philosophie, von welcher Locke und Leibnitz einen glücklichen Gebrauch zur Vertheidigung des Christenthums gemacht hatten, fand offneren Eingang bei den Theologen, nachdem schon die Wolfische Philosophie von Carpov, Reinbeck, Ribbov, Canz, Reusch und Baumgarten auf die Theologie angewandt worden war. Hierdurch geschah, dass man das Bedürfniss einer Verbesserung des öffentlichen Lehrbegriffs empfand, und das Ansehen der Symbole sich minderte. Daher traten jetzt mehrere Theologen auf, welche behaupteten, dass Luther und Melanchthon die Reformation nur angefangen, nicht vollendet hätten, und dass man im Geiste der Reformatoren fortfahren und bemüht seyn müsse, die Lehre der Kirche in eine genauere Uebereinstimmung mit der Schrift zu bringen, damit endlich ein rein biblisches System, wie es der Protestantismus fordere, errungen werde. Auf diesen Plan ging man um so williger ein, da man durch die Sonderung der kirchlichen Bestimmungen von den evangelischen Glaubenslehren so manches zu entfernen hoffte, woran die Gegner der Offenbarung Anstoss nahmen. Verschiedene dieser reformirenden Theologen begnügten sich, einige mehr durch die Gewohnheit eingeführte, als durch die Auctorität der Symbole bestätigte Lehrtropen in Anspruch zu nehmen, indess andere weiter gingen, die in den symbolischen Büchern behaupteten Lehren von der Erbsünde und vom Unvermögen des Menschen zum Guten für Augustinianismus, und das Dogma von der wahren Gegenwart des Leibes und Blutes Christi im Abendmahle für eine Privatmeinung Luthers erklärten. Der Eine näherte sich dem Ideale einer rein biblischen Dogmatik mehr, der Andere weniger; und es kann nicht geleugnet werden, dass die Schriftlehren zu keiner Zeit und in keiner Kirche richtiger gefasst und mehr von fremdartigen Zusätzen gereinigt worden seyen, als von den lutherischen Theologen, welche in der zweiten Hälfte des vorigen Jahrhunderts ein rein biblisches System

zu erringen strebten. Ob aber gleich einige mehr, andere weniger von der Norm der Symbole sich entfernten: so hielten doch alle, wenige ausgenommen, die, wie Abraham Teller, zum Rationalismus sich hinneigten, fest an dem Grundsatze, auf welchem der Lehrbegriff unserer Kirche ruht, dass die Schrift die einzige Erkenntnissquelle des Christenthums sey. In diesem Geiste lehrten besonders Semler, Doederlein, Morus, Zachariae, Less, Hufnagel und Griesbach.

§. 5.

Nonnulli autem theologorum, doctrinae publicae emendationem suadentium, dum varia dogmata, non exegeticis, sed philosophicis rationibus ducti, desererent, in syncretismum biblico-philosophicum inciderunt. Quem ut effugerent alii, deserta lege, cui doctrina publica ecclesiae nostrae superstructa est, primas in causa religionis partes rationi tribuerunt. Ita ea docendi ratio orta est, quam nuper rationalismum appellarunt. At nec recentiori tempore theologi probabiles, systema biblicum tuentes, defuerunt, quibus tamen ii non annumerandi sunt, qui aut novissimam philosophiam ad religionem christianam traduxerunt, aut sensus pios fontem et fundamentum institutionis christianae haberi voluerunt.

Mehrere der reformirenden Theologen entfernten sich bald in dem Urtheile über einzelne Lehren von dem Grundsatze des biblischen Systemes, so dass sie, indem sie auf der einen Seite den Primat der Schrift behaupteten, und doch auf der andern Seite viele in der Schrift deutlich ausgedrückte Lehren verwarfen, in einen biblisch-philosophischen Synkretismus verfielen. Vornemlich glaubte man in der Accommodationstheorie ein

Mittel zu finden, wie man biblische Lehren verwerfen, und doch die Auctorität Christi und der Apostel behaupten könnte. Aus weiser Rücksicht auf seine Zeitgenossen, so sagte man, trugen Christus und die Apostel manches vor, was nicht für die Christen aller Zeiten bestimmt ist: daher muss man die allgemein gültigen Lehren von den bloss ihrer Zeit angehörigen Aeusserungen sondern, und indem man diess thut, leugnet man nicht, dass der Schrift, in wiefern sie die allgemein gültigen Lehren des Christenthums aufstellt, die oberste Auctorität zukomme. Von dieser Accommodationstheorie machte besonders Abraham Teller theils in seinem Wörterbuche des Neuen Testamentes, theils in der Schrift: die Religion der Vollkommenen, und nächst ihm Eckermann, einen weit ausgedehnten Gebrauch. Auch versuchte man auf mehr als eine Art Normen aufzustellen, nach denen man die allgemein gültigen Lehren von den Accommodationen scheiden könne. Alle diese Versuche aber misslangen und mussten misslingen, denn man konnte bei dem Urtheile über die Dogmen, welche entweder festzuhalten oder zu verwerfen wären, keiner andern Norm, als der Philosophie folgen, und verfiel daher, indem man mit der Beurtheilung christlicher Lehren nach den Grundsätzen der Philosophie die oberste Auctorität der Schrift vereinigen zu können glaubte, unvermeidlich in den biblisch-philosophischen Synkretismus. Dieser Synkretismus nun vermittelte den Uebergang zu einem entschiedenen Rationalismus, d. h. zu dem Systeme, nach welchem angenommen wird, dass das in der heiligen Schrift Gegebene nach Vernunftprinzipen zu prüfen und nach ihrer Norm zu entscheiden sey, was entweder zu dem wesentlichen und nothwendigen Inhalte des Christenthums, oder zu den Nebenvorstellungen gehöre, welche sich zur Zeit seiner ersten Entstehung mit ihm vermischt hätten. Schon Basedow, Eberhard, Damm und später Teller waren entschiedene Rationalisten, ob sie gleich nicht einen höchsten Grundsatz aufstellten, sondern vielmehr nach der Regel des gesunden Menschenverstandes und der Populärphilo-

sophie ihrer Zeit die christlichen Lehren beurtheilten. Den ersten Versuch aber, nach einem höchsten Grundsatze das Christenthum zu beurtheilen, machte Steinbart in der Schrift: „System der reinen Philosophie oder Glückseeligkeitslehre des Christenthums," indem er von dem Grundsatze ausging, dass alle die biblischen Lehren, welche mit dem Zwecke, die menschliche Glückseeligkeit zu befördern, erweislich zusammenhingen, festzuhalten, alle andere aber aufzugeben seyen. Bald darauf erschien der Criticismus und erlangte einen entschiedenen Einfluss auf die Schulen der Theologen. Nunmehr ward im Geiste der Kantischen Philosophie das ethische Prinzip als Norm entweder für die Beurtheilung der biblischen Lehren, oder für die Deutung der heiligen Schrift aufgestellt. Im Geiste dieses ethischen Rationalismus wurden die christlichen Glaubenslehren besonders von Stäudlin, Ammon, Tieftrunk, Joh. Chr. Ernst Schmidt, Nitzsch und andern behandelt. Die durchgeführteste Anwendung des rationalistischen Prinzipes aber hat Wegscheider in seinen *Institutt. theologiae christianae dogmaticae* gemacht; und auch das ausführlichste dogmatische Werk der neuesten Zeit, das Handbuch von Bretschneider, ist auf eben diesem Prinzipe gegründet. Indess auf solche Weise der Rationalismus vielen Eingang fand in den Schulen unserer Theologen, fuhren andere fort, das biblische System geltend zu machen und zu behaupten. Die bedeutendsten seiner Vertheidiger waren Storr, Reinhard und Seiler, zu denen in der neuesten Zeit Schott sich gesellt hat. Andere dagegen, welche von dem Rationalismus keine hinreichende Befriedigung des religiösen Bedürfnisses erwarteten, wendeten sich zu einer philosophischen Mystik, mit welcher sie die biblisch-kirchlichen Lehren dadurch in Uebereinstimmung zu bringen suchten, dass sie philosophisch-mystische Ideen in die biblisch-kirchlichen Lehren hineintrugen. Dieses ist besonders geschehen von Daub in seinen Theologumenen und von Marheinecke in seinen Grundlehren der christlichen Dogmatik. Auf eine neue und eigen-

thümliche Weise hat endlich Schleiermacher (in der Schrift: der christliche Glaube, Berlin 1821. 2 B.) die christliche Glaubenslehre zu begründen gesucht, indem er den christlichen Glauben aus der christlichen Andacht, und namentlich aus dem Abhängigkeitsgefühle herzuleiten versuchte. *Cf.* Heinrich, Versuch einer Geschichte der verschiedenen Lehrarten der christlichen Glaubenswahrheiten etc. Leipz. 1790. Semler, Einleitung zu dem dritten Bande von Baumgartens Dogmatik. P. F. A. Nitzsch, Theologie der Neuern, Erfurt 1790. Eine Abhandlung in Stäudlins Beiträgen Bd. 4. N. 1. Flügge, Versuch einer historisch-kritischen Darstellung des bisherigen Einflusses der kantischen Philosophie auf alle Zweige der wissenschaftlichen und praktischen Theologie. 2 Th. 1798. Tittmann, pragmatische Geschichte der Theologie und Religion in der protestantischen Kirche während der zweiten Hälfte des achtzehnten Jahrhunderts. Bresl. Thl. 1. 1805. Manitius, die Gestalt der Dogmatik in der lutherischen Kirche seit Morus, Wittenb. 1806. (Fuhrmann,) Aufhellungen der neueren Gottesgelehrten in der christlichen Glaubenslehre. Thl. 1. Leipz. 1807. Tzschirner, beurtheilende Darstellung der Dogmatik etc. in den Memorab. Bd. 1. Stäudlin, Geschichte des Rationalismus und Supernaturalismus, vornemlich in Beziehung auf das Christenthum. Götting. 1826.

Cap. V.

DE LEGIBUS SEU PRINCIPIIS IN CONDENDA DOCTRINA DOGMATICA FUNDAMENTI LOCO POSITIS.

§. 1.

Quamquam omnium temporum et locorum christiani communia multa habuerunt, ut ab aliarum religionum sectatoribus facile discernerentur, id tamen cuivis historiam ecclesiae christianae

contemplanti patere debet, magnum inter eos fuisse non modo de singulis fidei capitibus, verum etiam de ipso institutionis christianae fundamento dissensum. Itaque mirum videri non potest, doctores ecclesiae, placita christiana tradentes, non unam semper eandemque fidei regulam tenuisse. Discernenda autem sunt tria potissimum principia seu leges tres, quarum una ecclesiae, altera literarum sacrarum, tertia rationis auctoritatem tanquam primam fidei regulam sequi jubet. Ex iis, qui lucem internam, spiritus sancti beneficio piis quibusque christianis exorientem, fidei regulam haberi volebant, pauci tantum doctrinae christianae corpora composuerunt.

§. 2.

Ecclesia vetere sensim paulatimque ad unitatem revocata, doctores ejus, fidei capita tradentes, decreta synodorum et patrum exempla sequebantur. Ita lex, ecclesiae auctoritatem revereri jubens, regnare coepit, quae ab ecclesia vetere ad scholasticos propagabatur, atque ad hunc usque diem in scholis catholicorum theologorum dominatur. Habent quidem catholici non minus, quam nostri, literas sacras libros divinos et fontes cognoscendae religionis christianae: omnia vero ad ecclesiae repraesentativae auctoritatem referunt, dum eam literarum sacrarum interpretem et judicem de controversis fidei capitibus constituunt, et traditionem non minus, quam scripturam sacram, cognoscendae fidei christianae fontem haberi volunt. Nititur haec sententia decreto de revelationis perpetui-

tate et de hierarchia ad conservandam ecclesiae unitatem ab ipso Deo constituta. Quae de usu literarum sacrarum et de vulgata earum, quae dicitur, interpretatione sancita sunt, aliaque multa catholicis propria ex eadem sententia fluxerunt. Hanc autem legem non licet sequi, quoniam ea libertas christiana tollitur. Deum per episcopos, a spiritu suo peculiari modo illuminatos, ecclesiam regere, sumitur, non probatur; et synodos crebro errasse, multisque modis mutatam esse publicam ecclesiae doctrinam, idoneis exemplis doceri potest.

Indem die christlichen Gemeinden im Römerreiche immer enger unter einander sich verbanden, erwachte die Idee der Einheit der Kirche, d. h. die Idee, dass alle wahre Christen durch einen Glauben und durch eine Anbetungsweise verbunden seyn müssten. Da nun das Römerreich eine politische Einheit war, so wurde auch die Kirche, als sie öffentliche Geltung erhielt, eine durch äussere Bande eng verknüpfte Gesellschaft. In den Synoden und deren Beschlüssen besonders erhielt sie eine äussere Auctorität, welche ihren Glauben bestimmte, ihre Anbetungsweise und ihre Verfassung gleichförmig anordnete. Die Geltung dieser Auctorität beruhte aber auf dem Glauben, dass der göttliche Geist durch die versammelten Lehrer der Kirche sich fortwährend offenbare, und mithin der Beschluss der Synode Ausspruch des göttlichen Geistes selbst sey. So entstand der Grundsatz von der Auctorität der Kirche als der den Glauben bestimmenden höchsten Regel. Dieser Grundsatz wurde von der alten Kirche auf das Mittelalter fortgepflanzt und gilt noch jetzt in der katholischen Kirche. Zwar erkennt auch der Katholicismus die heiligen Schriften als Erkenntnissquelle des Christenthums an, indem er aber die repräsentative Kirche, d. h. den Papst und die Bischöfe, als die einzig

richtige Auslegerinn der Schrift und als die Richterinn in Glaubenssachen betrachten lehrt, stellt er die Kirche über die Schrift. Auch ist es eine Folge des bemerkten Grundsatzes, dass der Katholicismus neben der Schrift noch eine andere Erkenntnissquelle des Christenthums annimt, nemlich die Tradition, d. h. das durch die Auctorität der Kirche allmälig geltend Gewordene, welches bleiben und gelten müsse, eben weil es gegolten hat und weil es von der durch den heiligen Geist erleuchteten Kirche ausgesprochen und festgesetzt worden ist. Es wird aber die Tradition von den katholischen Dogmatikern in eine dogmatische, moralische, exegetische und liturgische eingetheilt. Mit jenem Grundsatze hängt zusammen, theils dass die katholische Kirche nicht jedem Christen die Bibel in die Hand giebt, theils dass auf dem Tridentinischen Concilium die alte lateinische Uebersetzung der Bibel, welche man die *Vulgata* zu nennen pflegt, für authentisch erklärt wurde, d. h. dass sie als ausgegangen und angenommen von der unfehlbaren Kirche Basis aller Schrifterklärung sey, und die heilige Schrift nicht nach dem Grundtexte, sondern der Grundtext nach der Uebersetzung ausgelegt werden dürfe und müsse. — Die Kenntniss der katholischen auf dem bezeichneten Prinzipe gegründeten Dogmatik ist zu schöpfen aus den Symbolen der alten Kirche, sodann und besonders aus den Beschlüssen des im Jahr 1545 angefangenen und 1563 beendigten Tridentinischen Conciliums, so wie aus dem in Folge desselben verfassten *Catechismus Romanus.* Ausserdem sind die dogmatischen Schriften katholischer Theologen zu benutzen, unter denen besonders zu erwähnen sind des *Melchior Canus loci theologici*, des *Petavius theologica dogmata*, des *Alexander Natalis theologia dogmatica et moralis*, und von neueren deutschen Theologen insbesondere die dogmatischen Schriften von Klüpfel und Oberthür.

Es ist aber der Grundsatz des Katholicismus verwerflich, weil 1) die ganze Behauptung, dass der göttliche Geist die zur Regierung der Kirche eingesetzten Lehrer auf

eine ausserordentliche und übernatürliche Weise fortwährend erleuchte, unerwiesen und unerweislich ist. Vergeblich hat man sich auf diejenigen Stellen der heiligen Schrift berufen, in denen Christus den Aposteln die Sendung des Paraklet verheisst, und auf diejenigen, wo die Ausgiessung des göttlichen Geistes über die Gemeinde verheissen oder berichtet wird: denn die ersteren Stellen beziehen sich nur auf die Apostel, nicht auf die christlichen Lehrer späterer Zeiten, und die Stellen der zweiten Art beschreiben eine göttliche Wirkung, die sich auf die ganze Gemeinde, nicht bloss auf die Lehrer bezieht. Sodann lässt sich geschichtlich nachweisen, dass die Synoden oft geirrt und einander widersprochen haben, was ja nicht denkbar wäre, wenn sie als unfehlbare Organe des heiligen Geistes betrachtet werden dürften. Eben so schwankend ist der *consensus patrum*, auf welchen man sich zu berufen pflegt, da ebenfalls geschichtlich nachgewiesen werden kann, dass die öffentliche Lehre der Kirche in verschiedenen Zeiten sehr verschieden gewesen ist, und die Kirchenväter einander mannigfach widersprachen. Endlich ist auch der katholische Grundsatz zu verwerfen, weil er alle christliche Freiheit aufhebt, und das Urtheil der Christen unbedingt einer Parthei unterwirft, die sich zur Hierarchie erklärt und zur Leitung der Christenheit aufgeworfen hat.

§. 3.

Qui saeculo XVI. impugnandis et reprehendendis, cum placitis non paucis, tum ceremoniis, ecclesiae arbitrio sancitis, et evangelicae et reformatae ecclesiae conditores facti sunt, id omnium maxime sibi agendum esse putarunt, ut rerum christianarum institutionem ad unam literarum sacrarum regulam revocarent. Ita factum est, ut ecclesiae protestantium sententiae de scriptura sacra, una fidei regula sequenda, tanquam fundamento suo superstruerentur. Confirmarunt eam theologi nostri tum impugnanda ec-

clesiae auctoritate, tum demonstranda scripturae sacrae θεοπνευστίᾳ, sufficientia et perspicuitate. Neque tollitur ea interpretationis literarum sacrarum ambiguitate, quum plenus perfectusque sententiarum consensus non requiratur in iis, qui in unam coëunt societatem. Quam reliqui protestantes, eandem S o c i n i a n i *sibi scripserunt legem, a qua tamen ita deflexerunt, ut* r a t i o n a l i s m o, *qui dici nuper coeptus est, praelusisse videantur.*

Indem die Reformatoren mehreren allmälig eingeführten Satzungen und Gebräuchen widersprachen, mussten die Grundsätze sich entwickeln, dass nur dasjenige als wahre christliche Lehre gelte, was als solche durch Schriftzeugniss erwiesen werden könne. Denn da die Reformatoren behaupteten, dass menschlicher Aberglaube in die Kirche eingedrungen sey, bedurfte man einer festen Regel, nach welcher der Glaube von dem Aberglauben, das ächt Christliche von den fremden Zusätzen gesondert werden könnte, und diese Regel konnte man nur in dem Grundsatze finden, dass die heilige Schrift die einzige und unbedingte Glaubensregel sey. Zwar stimmten die Reformatoren mit den Kirchenlehrern ihrer Zeit und der Vorzeit in der Annahme einer unmittelbaren und übernatürlichen Offenbarung überein: allein dass die Offenbarung eine fortschreitende Handlung Gottes sey, und der göttliche Geist die Hierarchie und die allgemeinen Synoden erleuchte, gaben sie nicht zu, weil hierzu kein hinreichender Grund in der Bibel vorhanden sey: vielmehr aus der Geschichte sich darthun lasse, dass Widersprechendes und Irriges von den Synoden beschlossen worden sey. Die Reformatoren verwarfen also den Grundsatz von dem Ansehen der Kirche als den letzten Grund des Glaubens und setzten ihm das Prinzip, dass die Schrift als alleinige Glaubensregel gelten müsse, entgegen, welcher sie daher *auctoritatem normativam* und *judicialem* zuschrieben; als diese Glaubensregel aber müsse die Schrift

desshalb gelten, weil sie von dem göttlichen Geiste eingegeben sey, das religiöse Bedürfniss hinlänglich befriedige, und ihrem wesentlichen Inhalte nach, so weit es Noth sey zur Religion und Seeligkeit, von jedem verstanden werden könne: daher sich in ihr der Mensch nicht einem menschlichen, sondern dem göttlichen Ansehen unterwerfe. Desshalb wurde ihr zugeschrieben *θεοπνευστία*, *sufficientia* und *perspicuitas*. In dieser Ansicht waren die deutschen und schweitzerischen Reformatoren einverstanden, daher beruht die Dogmatik der lutherischen und reformirten Kirche auf einem und demselben Fundamente. Es wird aber die Glaubenslehre dieser beiden Kirchen theils aus ihren Symbolen, theils aus den Schriften ihrer Lehrer erkannt. Zwar hat die reformirte Kirche keine Symbole, welche in ihrem ganzen Umfange, so wie die Augsburgische Confession, gegolten hätten, allein die zweite Helvetische Confession, die Beschlüsse der Dordrechter Synode und der Heidelberger Katechismus erlangten doch ein grosses und ausgebreitetes Ansehen. Die bedeutendsten Schriften über ihre Glaubenslehren aber sind Zwinglis Schrift *de vera et falsa religione*, und Calvins *Institt. religionis christianae*. Dem Protestantismus zählten auch die Socinianer sich bei, welche in Pohlen und Siebenbürgen eigene Gemeinden stifteten, indem sie sich zu dem Grundsatze bekannten, dass die Schrift das höchste Ansehen in Glaubenssachen habe, und das Princip des Katholicismus verwarfen. Da aber viele Socinianer nicht bloss die kirchlichen Lehren von der Trinität und der Genugthuung aufgaben, sondern auch in der heiligen Schrift unstreitig enthaltene Bestimmungen verwarfen: so neigten sie schon zu dem Systeme sich hin, welches in der neueren Zeit Rationalismus genannt worden ist. Kein socinianischer Lehrer zwar hat sich zu demselben bekannt: alle behaupteten vielmehr, dass sie nur an die Regeln der Schrift sich hielten, und von den Dogmen anderer Kirchen desshalb sich entfernten, weil von ihnen die biblische Lehre nicht rein aufgefasst worden sey; auch waren sie bemüht, alles, was sie über das

πνεῦμα ἅγιον als eine blosse göttliche Kraft, und über Christum als einen gleichsam theifizirten Menschen lehrten, durch Zeugnisse der Schrift zu bestätigen: allein das ängstliche Bemühen selbst, durch künstliche Deutung ihre Grundsätze aus der Schrift herzuleiten, verräth die bei den meisten sicher unbewusste Einwirkung philosophischer Grundsätze, mit welchen man manche nicht bloss kirchliche, sondern auch biblische Lehren nicht vereinigen zu können fühlt. Mit Recht ist daher der Socinianismus als ein Vorspiel des Rationalismus zu betrachten. Es werden aber die socinianischen Lehrbegriffe besonders aus dem *Catechismus Racoviensis* und *Cracoviensis*, so wie aus den Schriften ihrer Gelehrten geschöpft.

§. 4.

Tentata a non paucis nostrae maxime ecclesiae theologis formulae publicae emendatione, multisque factis periculis philosophiae, quam singuli sequebantur, cum literarum sacrarum auctoritate conciliandae, prodierunt non pauci, qui sententiam de fidei capitibus ad rationis legem examinandis aperte profiterentur, eamque in tradenda doctrina dogmatica observarent. Haec ratio tamen r a t i o n a l i s m i nomine appellata, nusquam aut ecclesiarum consensu probata, aut legum publicarum auctoritate sancita est, verum in scholis theologorum tantum dominatur. Differt ea utique multum a fidei regula, cui publica ecclesiae nostrae doctrina superstructa est: at ab ipso Christi nomine rationalistas abhorrere, eam ob causam defendi nequit, quod non secus, atque alii, religionem christianam divinam habent, ejusque auctorem Dei interpretem venerantur.

Wesentlich verschieden von dem Principe, auf welchem die Lehrbegriffe der protestantischen Kirche begrün-

det sind, ist der Grundsatz des Rationalismus. Dieses System erklärt für den höchsten und letzten Glaubensgrund nicht das äussere Wort, die in der Geschichte gegebene Offenbarung, sondern vielmehr die innere Offenbarung, die religiösen Ideen, welche in dem Gemüthe des Menschen selbst vorhanden sind, und setzt daher den Charakter der Wahrheit christlicher Lehren nicht in ihre Schriftmässigkeit, sondern in ihre Uebereinstimmung mit den in der Vernunft gegebenen religiösen Ideen, und in ihre Angemessenheit zu der Erweckung und Stärkung des sittlichen Lebens. Zwar erkennt auch der Rationalist an, dass es, um die Menschen zum Bewusstseyn der religiösen Ideen und der sittlichen Grundsätze zu führen, eines äusseren Wortes, einer heiligen Geschichte, und eines auf beiden gegründeten Institutes, der Kirche, bedürfe: allein den Zweck des äusseren Wortes und der kirchlichen Gesellschaft setzt der Rationalismus nur darein, dass die religiösen Ideen und die sittlichen Grundsätze durch eine öffentliche Lehre in der Welt fortgepflanzt, durch die Beziehung zu einer heiligen Geschichte anschaulich gemacht und lebendig in den Gemüthern erhalten werden. Der letzte Grund aber bleibt ihm immer das, was in dem Menschen selbst liegt, die ursprünglichen religiösen Ideen und sittlichen Grundsätze, welche er um so unbedenklicher zur Beurtheilung der geschichtlichen Erscheinung des Christenthums anwenden zu dürfen glaubt, weil er in ihm dieselben Ideen wiederfindet, und desshalb dafür hält, dass er das Christenthum nach einem in ihm selbst liegenden Principe beurtheile.

Allerdings ist dieser Grundsatz verschieden von dem Prinzipe des biblischen Systemes, und nicht etwa bloss in zufälligen Nebenbestimmungen, sondern in wesentlichen Stücken muss eine auf diesem Prinzipe begründete Dogmatik sich unterscheiden von einer biblischen Dogmatik: für eine unchristliche Lehre aber kann der Rationalismus keinesweges erklärt werden; mehrere Rationalisten haben vielmehr selbst eine übernatürliche und unmittelbare Offenbarung angenommen, und diejenigen, welche die Idee

einer solchen Offenbarung aufgaben, haben doch alle in dem Christenthume eine heilsame Anstalt der welterziehenden Vorsehung Gottes erkannt, und den Stifter desselben als einen Gottgesandten betrachtet, sowie die im Christenthume hervortretenden und durch dasselbe in der Welt fortgepflanzten religiösen Ideen und sittlichen Grundsätze für unwiderlegliche Wahrheit geachtet. Daher darf der Rationalismus keinesweges mit dem Naturalismus verwechselt werden, welcher in dem Christenthume nur eine zufällige Welterscheinung findet. Ob aber gleich der Rationalismus mit dem Glauben an das Christenthum und mit der Ehrfurcht, die seinem Stifter gebührt, vereinbar ist: so hat er sich doch nirgends als eine öffentliche Lehre geltend gemacht und geltend zu machen vermocht; keine einzige kirchliche Gesellschaft ist auf ihm gegründet, und er ist nur als Lehre in den Schulen mehrerer Theologen und als Privatglaube mehrerer Christen vorhanden.

§. 5.

Sententia denique de luce interna, quae pios quosque christianos illuminet, accensa ab eodem Dei spiritu, a quo prophetae et apostoli agebantur, raro in tradenda doctrina dogmatica fundamenti loco posita est; non pauci vero eam secuti sunt. Omnium maxime exornabatur ea a Quakeris, qui ei systema doctrinae suae superstruebant. Diversa est haec sententia, cum a catholicorum, tum a protestantium ratione: nam quod catholici ecclesiae repraesentativae tribuunt, id Quakeri eorumque similes singulis quibusque christianis vindicant, et quantumvis revereantur literas sacras, regulam tamen fidei ab iis diversam sequuntur. Haec autem ratio eam potissimum ob causam improbanda est, quod homines, quae spi-

ritus sanctus operetur, a sui ingenii commentis discernere nequeunt.

Diejenigen Christen, welche behaupteten, dass eben der göttliche Geist, der die Propheten und Apostel getrieben habe, auch sie auf wunderbare und übernatürliche Weise erleuchte, waren meist der wissenschaftlichen Forschung abgeneigt, indem sie meinten, dass durch sie der fromme Sinn gedämpft würde, welcher das Gemüth geneigt und fähig mache, der Einwirkung des göttlichen Geistes sich zu öffnen. Meist folgten daher dergleichen Fanatiker und Enthusiasten, wie schon im Zeitalter der Reformation Schwenkfeld mit seinen Anhängern, dem bezeichneten Grundsatze, ohne ihn auf bestimmte Begriffe zurück zu führen und auf die Erklärung und Bestimmung der christlichen Dogmen eine durchgreifende Anwendung zu machen. Nur von den Quäkern, und namentlich von einem ihrer wissenschaftlich gebildeten Lehrer, dem Robert Barclay in seinem Lehrbuche: *theologia vere christiana*, ist der Versuch gemacht worden, auf dem bemerkten Grundsatze ein zusammenhängendes Gebäude der christlichen Lehre zu gründen. Gemäss diesem Grundsatze nun behaupten die Quäker, dass der göttliche Geist allerdings vornemlich durch die Propheten und durch die Apostel sich ausgesprochen habe, und dass daher die heiligen Bücher als Zeugnisse der Offenbarung des göttlichen Geistes geehrt und gebraucht werden müssten; dabei aber nahmen sie zugleich an, dass eben der göttliche Geist, welcher vormals durch die Propheten und Apostel sich aussprach, fortwährend in der Christenheit wirke und jedem frommen und gläubigen Christen, welcher sein Gemüth ihm öffne, und ihn suche, sich mittheile. Diess nannten sie bald das innere Wort, bald das innere Licht, und behaupteten, dass nur derjenige, der die Einsprache des göttlichen Geistes vernommen habe, das äussere Wort recht zu verstehen und zu deuten vermöge. Dieser Grundsatz ist sowohl von dem Prinzipe des Katholicismus, als von dem Prinzipe des Protestantismus wesentlich verschie-

den. Zwar nimmt auch der Katholicismus eine fortwährende Erleuchtung der christlichen Kirche durch den göttlichen Geist an: was aber dieser nur den Synoden der *ecclesia repraesentativa* zuschreibt, das macht das Quäkerthum zu einem Gemeingute aller Christen. Von dem Protestantismus aber unterscheidet sich dieses Prinzip dadurch, dass, wer ihm folgt, bei aller Achtung, die er gegen die Schrift hegen mag, doch eine andere Glaubensregel über sie stellt, indem er die Erklärung der Schrift und die Auffassung ihrer Lehren von einem nicht in ihr gegebenen Prinzipe abhängig macht. Desshalb wurde auch den Quäkern von den Lehrern unserer Kirche oft und nachdrücklich widersprochen, und ihnen die Herabsetzung des äusseren Wortes allgemein Schuld gegeben. Der wichtigste Grund zur Verwerfung dieses Prinzipes liegt aber darin, dass der Mensch keine sicheren Merkmale hat, an welchen er die Eingebung des göttlichen Geistes von den Wirkungen der eigenen Seelenkräfte unterscheiden könnte, und daher in steter Gefahr ist, Einbildungen und Träume seiner Phantasie für göttliche Offenbarungen zu halten.

Cap. VI.

DE DISCRIMINE INTER DOCTRINAM BIBLICAM ET RATIONALEM ET UTRIUSQUE COGNOSCENDAE NECESSITATE.

§. 1.

Quae biblica recte appellatur doctrina, literas sacras unam fidei regulam ita sequi jubet, ut christianus totus in iis acquiescat. Itaque tribuit iis auctoritatem, cum normativam, tum judicialem, praeterea sufficientiam et perspicuitatem; quas virtutes in literas sacras

cadere, non modo contra rationalistas, verum etiam contra catholicos et fanaticos, lumen internum crepantes, defenditur. Legis autem, quam doctrina biblica suis scribit, fundamentum, sententia de revelatione supernaturali seu immediata, qua hominibus res, quas suopte ingenio assequi nequeunt, manifestatae sint, judicari debet. Talem igitur revelationem theologi biblici omnes religionem christianam habent, et docere student, hominem, parum quippe idoneum rerum divinarum cognitioni, nisi illam ducem sequatur, incertum labi et in devia ferri.

Das biblische System, welches das in ihren Bekenntnissschriften ausgedrückte System unserer Kirche ist, beruht auf dem Grundsatze, dass die heilige Schrift, als das Wort Gottes an die Menschen und die Urkundensammlung der göttlichen Offenbarungen, das höchste und unbedingte Ansehen in Glaubenssachen habe. Keineswegs zwar verachtet dieses System die menschliche Vernunft, und will ihren Gebrauch von Sachen des Glaubens nicht ausgeschlossen wissen: behauptet vielmehr, dass die Vernunft angewendet werden müsse, um die Gründe für die Göttlichkeit des Christenthums zu prüfen, und den rechten Sinn der heiligen Schrift zu finden. Allein nicht die Vernunft, sondern die heilige Schrift erklärt es für die Erkenntnissquelle des Christenthums, und verlangt, dass die Vernunft dem Ansehen der Schrift in allen Stücken unbedingt sich unterwerfen solle. Wenn, sagt es, von der Vernunft die Göttlichkeit der Schrift einmal erkannt ist, kann nicht mehr von einer Prüfung der biblischen Lehren die Rede seyn: vielmehr muss die menschliche Vernunft alles, was erweislich biblische Lehre ist, auch das ihr Unbegreifliche, gläubig aufnehmen, vertrauend dem göttlichen Worte. Hierdurch unterwirft sie sich aber keinesweges einer menschlichen Auctorität, sondern dem Anse-

hen Gottes selbst: denn sein Wort eben wird in der heiligen Schrift vernommen, und Dünkel nur würde es seyn, wenn der Mensch sich weigern wollte, was Gott selbst ihm lehrt, in frommer Demuth aufzunehmen, und nur darum sich weigern, weil er es nicht zu begreifen vermag. Aus diesem Grunde wird nach dem biblischen Systeme der heiligen Schrift zugeschrieben: *auctoritas normativa et judicialis, i. e. ea affectio seu virtus, qua ad scripturae sacrae regulam christianorum fides definiri, et de controversis fidei capitibus decerni debet.* Ausserdem: *sufficientia, i. e. ea affectio, qua scriptura sacra omnia ad salutem tenendam homini scitu necessaria amplectitur*; endlich: *perspicuitas, i. e. ea affectio, qua ab omnibus christianis, quae scitu necessaria sunt, ex ea cognosci possunt.* Diese Eigenschaften aber schreibt das System unserer Kirche der heiligen Schrift nicht bloss im Gegensatze gegen die Rationalisten, sondern auch gegen die Katholiken und Fanatiker zu: denn was das biblische System der Schrift beilegt, das wird von dem Katholicismus der *ecclesia repraesentativa* zugeschrieben, und über das äussere oder geschriebene Wort ist von einigen Fanatikern das innere Wort gestellt worden. Das Fundament des Grundsatzes aber, von welchem das biblische System ausgeht, ist die Idee einer übernatürlichen und unmittelbaren Offenbarung Gottes, durch welche den Menschen eine Erkenntniss der göttlichen Dinge, welche sie durch eigene Kraft zu erringen nicht vermögen, mitgetheilt worden sey. Eine ganz neue Erkenntnissquelle, sagt das biblische System, ist dem Menschen in der göttlichen Offenbarung geöffnet worden, was die sich selbst überlassene Vernunft niemals zu finden vermocht hätte, diess ist dem Menschen zu finden durch die Offenbarung gelehrt worden. Dass aber der den Menschen durch sie mitgetheilte Unterricht wirklich ein göttlicher sey, erhellt aus der Art und Weise, wie die Offenbarung in die Welt eingetreten ist: durch Weissagung nemlich und durch Wunder ist der Stifter des Christenthums als ein von Gott Gesandter beglaubigt worden, und desshalb eben ist

die Offenbarung als eine übernatürliche Handlung Gottes, als eine Wirksamkeit desselben zu betrachten. Die Mittheilung einer solchen Offenbarung aber war dem Menschengeschlechte um so mehr ein Bedürfniss, je weniger die sich selbst überlassene Vernunft die göttlichen Dinge recht zu erkennen vermag. Die ganze Geschichte der vorchristlichen Zeit ist eine Geschichte der Verirrungen des menschlichen Geistes und der vergeblichen Versuche, Gott zu finden. Nur wenige Weise haben Gott und die Unsterblichkeit geahnet, auch sie nur dunkel: das übrige Menschengeschlecht war entweder in rohen Aberglauben, oder Unglauben versunken. Da überhaupt die menschliche Vernunft in verschiedenen Individuen auf verschiedene Weise wirkt, so dass der Eine aus Vernunftgründen verwirft, was der Andere aus Vernunftgründen behauptet: so würde ohne die Offenbarung niemals ein gemeinsamer Glaube in der Welt geltend geworden seyn. Was die Weltweisen der neueren Zeit Wahres und Gutes über Gott und göttliche Dinge gelehrt haben, das verdanken sie der Offenbarung, deren Licht auch dem Geschlechte dieser Zeit nothwendig ist, ja selbst unentbehrlich, wenn nicht die menschliche Vernunft von neuem auf die seltsamsten Irrwege gerathen, und die grösste Verschiedenheit der religiösen Ansichten und Meinungen hervortreten soll.

§. 2.

Demonstrata suscipiendae ejusmodi fidei regulae necessitate, id porro agunt theologi biblici, ut vindicaturi iis auctoritatem normativam θεοπνευστίαν *in literas sacras cadere doceant. Est autem* i n s p i r a t i o *ea spiritus sancti operatio, qua scriptoribus sacris scripta sua consignantibus ita adfuit, ut, quae literis consignanda essent fidei decreta, iiscum communicaret, eosque ab errandi periculo immunes praestaret. Alii ad res tantum, literis tradendas, alii ad verba etiam inspiratio-*

nem pertinuisse existumant. De modo et ambitu ejus diversae admodum fuerunt patrum sententiae. Nostri theologi post sacra repurgata demum dogma de inspiratione amplificarunt et subtiliter exposuerunt. Recentiorum theologorum nonnulli, licet doctrinam biblicam sequerentur, θεοπνευστίαν tamen ab revelatione discernendam esse negarunt, atque literas sacras eam ob causam fidei regulam firmam et certam haberi voluerunt, quod a viris θεοδιδάκτοις consignatae essent. At inspiratio ab revelatione recte discernitur.

Die Sicherheit der Glaubensregel, welcher das biblische System folgt, wird durch die Theopneustie begründet: denn, soll der Schrift ein solches Ansehen zukommen, dass die menschliche Vernunft ihr unbedingt sich unterwerfen muss: so ist vor allen darzuthun, dass in ihr das Wort Gottes an die Menschen lauter und unvermischt gefunden werde. Nur durch die Annahme, dass die Verfasser der heiligen Schriften unter Gottes besonderem Einflusse ihre Schriften aufgezeichnet haben, kann diese Sicherheit hinreichend begründet werden. Das Wort *θεοπνευστία*, dessen man sich in der Kirche weit häufiger, als des altgriechischen Wortes *ἐπίπνοια* bedient, ist aus der Stelle 2 Tim. 3, 16. genommen, wo ἡ γραφὴ (das Alte Testament) desshalb *θεόπνευστος* genannt wird, weil die Verfasser *ἐν πνεύματι θεοῦ, spiritu divino acti*, geredet und gehandelt haben. Der Ausdruck *inspiratio* stammt aus der *Vulgata*. Es verhält sich aber die Inspiration zu der Offenbarung, wie der Theil zum Ganzen: die Offenbarung ist die ausserordentliche, die Gründung des Christenthums bezweckende Wirksamkeit Gottes, durch welche er Christum und die Apostel geleitet hat. Die Inspiration aber ist diese Wirksamkeit, in wie fern sie bei der Abfassung der heiligen Schriften statt fand. Wie bei der ganzen Verwaltung des apostolischen Amtes, so war Gott mit den heiligen Schriftstellern auch

da, wo sie ihre Schriften abfassten, welche nach dem Plane der Vorsehung für die Menschen der spätesten Jahrhunderte noch die Erkenntnissquellen des Christenthums seyn sollten. Zwar ist und bleibt die Art und Weise, wie die göttliche Kraft auf das menschliche Gemüth einwirkt, wie überhaupt, so auch in diesem Falle unbegreiflich: allein eine Wirksamkeit Gottes im Geisterreiche muss eben so, wie in der Natur, angenommen werden, und dass Gott bei der Abfassung von Schriften, welche so Grosses in der Welt wirken sollten, ihre Verfasser geleitet habe, ist schon um der Wichtigkeit des Zweckes willen glaublich. Auch hat man nicht Ursache, indem man eine Inspiration annimmt, zu behaupten, dass dadurch alle Selbstthätigkeit der heiligen Schriftsteller aufgehoben worden sey: vielmehr bleibt es denkbar, wie Gott Gedanken in dem Gemüthe eines Menschen erwecken könne, indem es doch ihm selbst überlassen bleibt, diese Gedanken auf seine eigenthümliche Weise zu fassen und auszudrücken. Der aus der heiligen Schrift selbst aber für die Inspiration ihrer Verfasser geführte Beweis ist folgender: 1) Christus selbst hat seinen Jüngern den Paraklet verheissen, Joh. 16, 13 — 15. 14, 16, 17. Nach der Erzählung, Actor. 2, 1 sqq. ist auch diese Verheissung erfüllt worden. Denn, obgleich in dieser Stelle nicht ausdrücklich davon die Rede ist, dass der Paraklet die Apostel bei der Abfassung ihrer Schriften leiten werde: so ist doch auch kein Grund vorhanden, anzunehmen, dass dieser wichtige Theil ihres apostolischen Amtes von dieser Leitung ausgeschlossen gewesen sey. 2) Die Apostel versichern ausdrücklich, dass sie von dem göttlichen Geiste belehrt, unterstützt und geleitet würden, 1 Tim. 4, 1. 1 Thess. 4, 8. 1 Cor. 7, 10 — 12, 40. Actor. 15, 23. Ja Paulus unterscheidet 1 Cor. 2, 10. und 1 Cor. 7. zwischen eigenen Gedanken und zwischen dem, was der göttliche Geist ihm lehre. 3) Im Neuen Testamente, namentlich 2 Tim. 2, 14 — 17. und 2 Petr. 1, 19 — 21. wird den Schriftstellern des Alten Testamentes eine göttliche Eingebung ausdrücklich zugeschrieben. Da nun das Christenthum eine Fortsetzung

und Vollendung der in der jüdischen Welt begonnenen Offenbarung ist: so lässt auch aus diesem Grunde sich annehmen, dass Gott diejenigen, durch welche der neue Bund in der Welt begründet wurde, eben so geleitet habe, wie die Propheten des Alten Testamentes. Der Hauptgrund aber bleibt immer das eigene Zeugniss der Apostel, ihre Versicherung, dass der göttliche Geist sie leite und regiere, und, da in solchen Dingen ein anderer Beweis durchaus unmöglich ist: so muss man sich bei ihrem Zeugnisse beruhigen und annehmen, dass es ihnen möglich gewesen sey, die Einwirkungen der göttlichen Kraft auf ihr Gemüth von den eigenen Wirkungen ihres Geistes zu unterscheiden. Wenn aus diesen Schriftstellen allerdings die Idee einer Inspiration hergeleitet werden kann: so lässt sich dagegen die Behauptung einer Verbalinspiration keinesweges rechtfertigen: denn, in der Stelle 1 Cor. 2, 13. sind *λόγοι* nicht *verba*, sondern *universum dicendi genus*, und Matth. 10, 18 — 20. ist gar nicht vom Niederzeichnen der Offenbarung, sondern von einer öffentlichen oder gerichtlichen Vertheidigung des Christenthums die Rede. Eben so wenig beweist Jer. 1, 9., denn *verba ori indere* ist soviel als *certis mandatis aliquem instruere*. Der Grund, dass eine Verbalinspiration auch desshalb angenommen werden müsse, weil Gedanken ohne Worte nicht mitgetheilt werden könnten, ist nur scheinbar, und das *argumentum a tuto*, dessen man sich ebenfalls bedient hat, ist kein Beweis: vielmehr sind die Parallelstellen, in welchen die Reden Jesu, selbst seine Weissagungen, mit verschiedenen Worten vorgetragen werden, ein entschiedener Gegenbeweis.

Die Meinungen der Kirchenväter über die Inspiration waren zwar verschieden, die meisten indess hatten strenge Begriffe hierüber, hielten den göttlichen Geist für den eigentlichen Urheber der göttlichen Schriften und nahmen an, dass die christlichen Propheten und Apostel sich bloss leidend verhalten hätten. So vergleicht Justinus Martyr in seiner *cohortatio ad gentes* den heiligen Geist mit einem Bo-

gen, welcher das Instrument rührt, und Athenagoras mit einem Flötenspieler, welcher die Flöte blässt. Andere indess schrieben den heiligen Schriftstellern allerdings einen grösseren Antheil an der Abfassung ihrer Schriften zu und meinten, dass sie in vielen Stücken sich selbst überlassen gewesen wären; eine höhere Erleuchtung aber war allgemein anerkannt. Die Scholastiker nahmen an der Inspirationstheorie wenig Interesse, und führten sie nicht weiter aus. Auch in den symbolischen Büchern ist keine Theorie festgesetzt worden; aber aus Andeutungen und aus dem Wesen des Systemes erhellt, dass eine göttliche Leitung der heiligen Schriftsteller vorausgesetzt wurde. Luther selbst nahm an, dass Gott den heiligen Schriftstellern bloss die Sachen, und zwar bloss die wichtigeren und vorher ihnen unbekannten mitgetheilt habe, die Wahl des Vortrags aber ihnen selbst überliess. Noch bestimmter wurde dieselbe Ansicht von Theodor Beza vorgetragen. Im nächsten Jahrhunderte aber wurde die Inspirationstheorie weiter entwickelt und nicht bloss eine *inspiratio realis*, sondern *verbalis* behauptet und in ihr eine dreifache Handlung unterschieden: 1) *Impulsus ad scribendum*, mit Berufung auf 2 Petr. 1, 21. die Aufforderung und Erweckung der heiligen Schriftsteller zur Abfassung. 2) *Suggestio rerum et verborum*, auch *illuminatio* oder ἔλλαμψις genannt. 3) *Directio* oder *assistentia*, die Wirkung des göttlichen Geistes, durch welche die heiligen Schriftsteller gegen Irrthümer sicher gestellt wurden. Allgemein galt im siebzehnten Jahrhunderte diese Theorie in unserer Kirche, im achtzehnten Jahrhunderte aber fingen mehrere Theologen an, entweder die Verbalinspiration aufzugeben, oder überhaupt die Inspiration darauf zu beschränken, dass Gott die heiligen Schriftsteller gegen die Gefahr des Irrthums geschützt habe. Auch unterschieden mehrere biblische Theologen die Inspiration gar nicht von der Revelation, sondern gründeten das Ansehen der heiligen Schriften darauf, dass ihre Verfasser überhaupt unter göttlicher Leitung gestanden hätten. Allein, es

ist kein hinreichender Grund vorhanden, warum man nicht die göttliche Leitung bei der Abfassung ihrer Schriften insbesondere von der göttlichen Leitung überhaupt unterscheiden will, und füglich kann die göttliche Wirkung, welche sie bei der Abfassung ihrer Schriften erfuhren, mit einem von ihnen selbst gebrauchten Ausdrucke: *θεοπνευστία*, benannt werden. Daher hat das biblische System hinreichenden Grund, die Lehre von der Inspiration festzuhalten, um die völlige Sicherheit seiner Glaubensregel zu begründen, wenn es dieselbe gleich nur auf die Mittheilung der Sachen und auf die Verwahrung gegen Irrthümer beschränken darf.

§. 3.

E literis sacris igitur, Deo modo peculiari procurante consignatis, doctrina christiana repetenda est, et ita quidem, ut omnia, quae Jesum et Apostolos docuisse, legitima adhibita interpretatione, demonstratur, inter fidei capita referantur. Quamquam enim Jesus et Apostoli accommodate ad hominum, inter quos vivebant, ingenia docuerunt, seque passim ad vanas eorum opiniones demiserunt, sive tacerent ad aliquod tempus, quae ferre nondum possent audientes, sive commenta eorum intacta sinerent, sive κατ᾽ οἰκονομίαν disputarent: non tamen sumere licet, eos ita temporibus inserviisse, ut veris viam munituri falsa docerent. Praeterea quum nulla a scriptoribus sacris proposita sit regula, ex qua judicare liceat, quae placita fidei capita, quae haberi voluerint commenta: convenienter ad biblicae doctrinae legem ii disputant, qui in forma tantum, neutiquam vero in materia, institutionis christianae accommodationem, quam di-

cunt, locum habuisse praecipiunt. Itaque omnia, quae non aperte ad docendi methodum pertinent, inter articulos fidei referri debent. Pariter sententia de religione christiana, tollendis decretis, quae ratio non assequitur, perficienda biblicae doctrinae legi plane contraria est; nam placita, in literis sacris perspicue tradita, eam ob causam tollentes, quod ratio ea ignorat, non literarum sacrarum, sed philosophiae regula ducuntur. Methodum vero institutionis christianae et cognitionem rerum christianarum perfici posse et augeri, omnes facile largiuntur.

Geleitet von dem durch die Inspirationstheorie gerechtfertigten Grundsatze, dass die heilige Schrift die einzige und unbedingte Glaubensregel sey, nimmt das biblische System alles, was exegetisch erweislich von Christo und den Aposteln gelehrt worden ist, als göttliche Belehrung und ewig geltende Wahrheit auf. Dass Christus und die Apostel bei ihrem Unterrichte nach der Fassungskraft ihrer Zeitgenossen und Zuhörer sich gerichtet haben, geben auch die Vertheidiger des biblischen Systemes zu. Schon die Kirchenväter sprachen von einer solchen Herablassung Christi und der Apostel, und bedienten sich hiervon der Ausdrücke: *συγκατάβασις, συγκαταβαίνειν, condescendere, συμπεριφέρεσθαι, συγκαθίεναι.* Die meisten von ihnen hielten es für erlaubt, zur Erweisung der Wahrheit sich unhaltbarer, aber scheinbarer Beweise zu bedienen, und nannten dieses *γυμναστικῶς, ἐκ περιστάσεως, κατ᾽ οἰκονομίαν* disputiren. Ob nun wohl die meisten neueren Theologen, welche die Accommodationstheorie auf die Bahn brachten, nicht gerade eine solche Weise zu disputiren billigten: so meinten sie doch, dass Christus nicht bloss in der Lehrweise, sondern auch in der Lehre selbst nach den Bedürfnissen und Meinungen seiner Zeitgenos-

sen sich bequemt habe. Von Teller vornemlich und Eckermann wurde die Accommodationstheorie am weitesten ausgedehnt. Die biblischen Theologen können aber nur in der Lehrform, keinesweges aber in der Lehre, Accommodation zugeben: vielmehr erinnern sie gegen die bezeichnete Accommodationstheorie, dass sich überhaupt bezweifeln lasse, ob es irgend einem Lehrer erlaubt sey, falsche Lehren vorzutragen, um der Wahrheit Eingang zu verschaffen; dass ferner von Christo und den Aposteln nirgends eine Regel aufgestellt worden sey, nach welcher man die blosse Accommodation von der eigentlichen Lehre unterscheiden könne, und dass mithin der ganze Unterricht Christi und der Apostel hierdurch unsicher gemacht werde. Dagegen erkennen sie an, dass der gnomische und parabolische Vortrag Christi, so wie manche allegorische Deutung in den paulinischen Briefen, namentlich in dem Briefe an die Hebräer, aus der weisen Bequemung nach der Ansicht und Fassungskraft des Zeitalters geflossen sey, und verkennen nicht, dass in manchen Stellen der Schrift Beweise *κατ᾽ ἄνθρωπον* gebraucht worden sind, z. B. Matth. 22, 31 sqq. auch Matth. 12, 25 — 32. scheint hierher zu gehören; Act. 2, 22 — 36. Gal. 4, 21 — 28. Auch gaben sie zu, dass Christus manches eine Zeit lang verschwiegen habe, weil er wusste, dass es die Hörenden noch nicht tragen konnten, Jo. 16, 12. und weil die Geschichte des Urchristenthums selbst lehrt, dass die Apostel eine Zeit lang der irrigen Meinung von der fortdauernden Verbindlichkeit des mosaischen Gesetzes, die ihnen Christus nicht genommen hatte, beibehielten. In der Lehrform also nehmen auch die biblischen Theologen eine Accommodation an, erklären sich aber auf das nachdrücklichste gegen die weitere Ausdehnung dieser Theorie. *Cf.* Carus, *historia antiquior sententiarum ecclesiae graecae de accommodatione Christo imprimis et Apostolis tributa. Lps.* 1793. 4. (Hauff) Ueber die Lehrart Jesu mit Rücksicht auf jüdische Sprache und Denkungsart. 1788. 2. Aufl. 1798. P. van Hemmert, über die Accommodation im Neuen Testamente. Dortm.

1797. Vogel, in seinen Aufsätzen theologischen Inhaltes. 2. Stück. Reinhard, System der christlichen Moral. II. Th. S. 142 ff.

So wie die Accommodationslehre, so verwirft das biblische System auch die Theorie von der Perfectibilität des Christenthums, welche vornemlich von Krug in den Briefen über die Perfectibilität der geoffenbarten Religion, 1795. vorgetragen wurde. Diese Lehre ging von der Bemerkung aus, dass jedes Zeitalter einen bestimmten Grad von Cultur habe, welcher die Offenbarung angemessen seyn müsse, und dass das Christenthum als die Religion der erhabensten Ideen zu den Bedürfnissen jeder Zeit in das rechte Verhältniss treten könne, wenn man nur von seinem wesentlichen Inhalte die zufälligen Meinungen absondere, die ihm zur Zeit seiner Einführung in die Welt beigemischt worden seyen. Das biblische System aber erinnert dagegen: 1) Bei dem Urtheile über das, was von dem wesentlichen Inhalte des Christenthums zu trennen sey, werde die Vernunft, nicht die Schrift, als Norm des Urtheils betrachtet, und man verfahre daher nach dem Grundsatze des rationalistischen und nicht biblischen Systemes. 2) Das Christenthum kündige sich als eine für alle Zeiten bestimmte Religion an, ohne zu erklären, dass nur ein Theil seiner Lehren diese allgemeine, ein anderer aber blosse lokale und temporelle Bestimmung habe. 3) Wenn es der Zweck der Offenbarung sey, dem Menschen dasjenige zu lehren, was die sich selbst überlassene Vernunft zu erkennen nicht vermöge: so könne es nicht befremden, dass in dem Christenthume Lehren enthalten seyen, welche die Vernunft zu fassen und zu begreifen nicht vermöge.

§. 4.

Omnia igitur, quae Jesus Christus et Apostoli docuerunt, si inter fidei capita referenda sunt, ea quoque decreta, quorum ob ingenii humani imbecillitatem non esse potest accurata cognitio, mysteria, ad doctrinam christianam per-

tinere, theologi biblici defendere debent. Itaque mysteria, non naturalia modo, verum etiam positiva probant, nec mirum esse monent, ejusmodi passim in literis sacris tradi decreta, quibus plane perspiciendis ratio hominis impar sit.

Das Wort μυστήριον kommt zwar im Neuen Testamente selbst vor, aber in einem anderen Sinne, als es im Systeme gebraucht wird. Nemlich, es bezeichnet 1) eine dunkele, namentlich allegorisch vorgetragene Lehre z. B. Matth. 13, 11. Eph. 5, 32. 2) eine bisher unbekannte Sache, und besonders die christliche Lehre, wie fern sie bisher etwas Unbekanntes war, 1 Cor. 2, 7. Eph. 6, 19. Col. 1, 26 sqq. 2, 2. 4, 3. 1 Tim. 3, 9. oder einzelne bisher unbekannte Lehren und Vorschriften, Rom. 11, 25. 1 Cor. 15, 51. Eph. 1, 9. 3, 3 sqq. 1 Tim. 3, 16. Im biblischen Systeme aber versteht man unter Mysterien unbegreifliche, die Fassungskraft des Menschen übersteigende Lehren, *decreta, quibus assequendis et plane perspiciendis ratio hominis impar est.* Man unterscheidet 1) *Mysteria naturalia*, d. h. unbegreifliche Lehren der Vernunftreligion, z. B. das unbedingte, unendliche Seyn Gottes, das Verhältniss Gottes zur Welt, der menschlichen Freiheit zur göttlichen Vorsehung. 2) *Mysteria positiva*, d. h. unbegreifliche in der heiligen Schrift enthaltene Lehren, unter welche namentlich die Lehre von dem Göttlichen und Menschlichen in Christo und von Vater, Sohn und Geist zu zählen ist. Kommt auch gleich das Wort μυστήριον in der heiligen Schrift nicht in diesem Sinne vor: so ist doch die Sache allerdings in ihr enthalten: denn es werden solche der Vernunft unbegreifliche Lehren in ihr gefunden. Auch diese der Vernunft unbegreiflichen Lehren rechnet das biblische System zu dem wesentlichen Inhalte des Christenthums und hält sie darum fest; so aber muss es verfahren, wenn es seinem obersten Grundsatze, dass alles christliche Lehre sey, was Christus und die Apostel gelehrt haben, folgen will; und dass die Vernunft eine Lehre nicht zu fassen vermag.

kann für das biblische System kein Grund seyn, sie aufzugeben, weil es ja eben Unterwerfung der Vernunft unter das Ansehen der Schrift fordert, und den Hauptzweck der Offenbarung darein setzt, dass der Vernunft, was sie durch eigene Kraft zu erreichen nicht vermag, kund gemacht werde. Daher rechtfertigt das biblische System die positiven Mysterien durch folgende Gründe: 1) Schon darum kann es nicht befremden, dass im Christenthume Geheimnisse vorhanden sind, da ja dergleichen in dem ganzen Gebiete der menschlichen Erkenntniss gefunden werden, und keine menschliche Wissenschaft das Wesen des Lebens und der Lebenskraft zu ergründen, das Verhältniss der Seele zu dem Leibe, und Gottes zu der Welt zu begreifen vermag. *Cf.* Bonnet, *Disputatio, qua mysteriorum religionis ἀξιοπιστία e naturae mysteriis adstruitur. Utraj.* 1772. Da 2) die Wirkung des christlichen Unterrichtes bis hinüber in eine andere Periode des menschlichen Daseyns sich erstrecken soll; so darf man daraus, dass dem Menschen im gegenwärtigen Leben den Sinn und Inhalt mancher Lehre zu ergründen, nicht vergönnt ist, keinesweges folgern, dass ihm die Kenntniss derselben unnütz sey. 3) Auch die Geheimnisse des Christenthums haben eine praktische Seite, und der Glaube an das Unbegreifliche ist als eine Uebung im Gehorsame gegen Gott zu betrachten. 4) Indem man dem Menschen ansinnet, an Mysterien zu glauben, fordert man nicht, dass er Vernunftwidriges annehmen, sondern nur dass er dem sich hingeben soll, was über seine Vernunft ist. *Cf.* Leibnitz, Vorrede zur Theodicee. Döderlein, christlicher Religionsunterricht. 3. Bd. S. 30 ff.

§. 5.

Ab hac biblica autem doctrina rationalis doctrina, in theologorum nonnullorum scholis propagata, ipsa lege sua differt. Quamquam enim rationalistae Dei numine religionem christianam hominibus innotuisse, et ecclesiam

conditam esse docent, nonnulli etiam sententiam de revelatione supernaturali seu immediata tuentur, in eo tamen a theologis biblicis discedunt, quod primas in religionis negotio partes rationi vindicant, et placita, in literis sacris tradita, ad ejus regulam tanquam ad lapidem lydium exigi volunt. Id autem jure fieri ita demonstrare student, ut decreta rationis, quam et ipsam Deus hominibus ducem dederit ad cognoscenda omnia scitu iis necessaria, certiora haberi jubeant rebus, quae historiae fide nituntur, moneantque, religionem christianam, inter homines quippe natam et propagatam, non potuisse non saeculi, quo in lucem prodibat, colorem trahere.

Von dem bisher dargestellten biblischen Systeme unterscheidet sich der in mehreren Schulen der Theologen herrschende Rationalismus nicht bloss in einzelnen zufälligen Bestimmungen, sondern in seinem Prinzipe. Zwar erkennen auch die Rationalisten in dem Christenthume eine göttliche, die Erziehung des menschlichen Geschlechtes bezweckende Anstalt, halten die durch das Christenthum in die Welt eingeführten und geltend gewordenen Ideen für das Höchste, was der menschliche Geist zu erringen vermag, und erkennen an, dass durch die christliche Kirche in einem grossen Theile der Welt das menschliche Geschlecht weiter geführt worden sey; auch haben manche Rationalisten die Idee einer übernatürlichen, durch Wunder in die Welt eingeführten Offenbarung festgehalten, und man hat die Lehrweise derselben den offenbarungsgläubigen Rationalismus genannt. Keineswegs aber kann verkannt werden, dass der Rationalismus wesentlich von dem biblischen Systeme sich unterscheidet. Er nemlich geht von dem Grundsatze aus, dass das in der heiligen Schrift Gegebene nach der Regel der Vernunft geprüft, und dann nur als ewig geltende

Lehre festgehalten werden könne, wenn es mit den Vernunftideen zusammenstimmt und der sittlichen Bestimmung des Menschen entspricht. Die durch das Christenthum in die Welt getretenen Ideen sind ewig und unvergänglich, eben diese Ideen aber sind auch in der menschlichen Vernunft gegeben, nur dass sie in einem grossen Theile des menschlichen Geschlechtes erst durch das äussere sie aussprechende Wort geweckt werden müssen. Die Formen aber, in welchen diese Ideen gefasst werden, sind zufällig und wandelbar, und wurden zur Zeit der Einführung des Christenthums in der Art und Gestalt gefasst, welche die Zeit darbot. Da das Christenthum zu einer bestimmten Zeit und unter einem bestimmten Volke entstand: so musste es auch manches Eigenthümliche von der Denkart und Weise dieser Zeit und dieses Volkes annehmen. Dieses Lokale und Temporelle nun kann aber eben darum nicht zu allen Zeiten dasselbe bleiben: daher müssen nach Anleitung der in der menschlichen Vernunft gegründeten Ideen die im Christenthume enthaltenen und durch dasselbe offenbar gewordenen Ideen von ihrer zufälligen Einkleidungsform geschieden, und von den mit ihnen vermischten Zeitmeinungen gesondert werden; dieses Verfahren rechtfertigt aber der Rationalismus besonders aus dem Grunde, weil für den Menschen das in seiner Vernunft Gegebene die grösste Gewissheit habe, und daher gewisser sey, als das durch Geschichte, und wäre sie auch noch so beglaubigt, Mitgetheilte. Keineswegs zwar leugnen die Rationalisten die Wahrheit der evangelischen Geschichte, oder die Aechtheit und Glaubwürdigkeit der heiligen Bücher: allein sie leugnen, dass man etwas in der Geschichte Gegebenes zur obersten und letzten Glaubensregel machen dürfe, weil es ja immer denkbar bleibe, dass eine Schrift mit fremden Zusätzen vermischt und auf diese oder jene Weise entstellt worden sey, und man daher immer in Gefahr komme, menschliche Weisheit statt göttlicher Belehrung aufzunehmen.

§. 6.

Legi, quam rationalistae sequuntur, consentaneum est, quod aut tollunt revelationem supernaturalem, aut certe id ea hominibus manifestatum esse negant, quod suopte ingenio non possint assequi. Id modo Jesu Christo et Apostolis deberi existumant, quod innotuerit hominibus vera religio, et ecclesiae beneficio propagetur. In qua quum sint sententia, non mirum videri potest, eos non primariam, sed secundariam modo literis sacris tribuere auctoritatem, perfici posse religionem christianam, defendere, et tollere mysteria positiva.

Nach seinem Prinzipe muss der Rationalismus entweder die Idee einer übernatürlichen Offenbarung aufgeben, oder doch den Zweck der Offenbarung nicht in die Mittheilung des der Vernunft Unerreichbaren, sondern nur in Kundmachung und Einführung der ewigen Vernunftwahrheiten setzen. Zwar haben manche Rationalisten die Idee einer übernatürlichen Offenbarung festgehalten, und behauptet, es liege nichts Vernunftwidriges in der Annahme, dass Gott zur Erweckung und Befriedigung der Vernunft eine Religion auf ausserordentliche Weise in die Welt eingeführt und durch ausserordentliche Veranstaltung die zur Fortpflanzung dieser Lehre bestimmte Kirche begründet habe. Ob aber gleich der Rationalismus mit dem Glauben an eine übernatürliche Offenbarung nicht unvereinbar ist: so kann doch nicht geleugnet werden, dass er an dieser Idee das Interesse nicht nehme, noch nehmen könne, welches an ihr das biblische System nimmt, welches steht und fällt mit dieser Annahme. Darin aber sind alle Rationalisten einverstanden, dass sie den Zweck der Offenbarung nicht in die Mittheilung des der Vernunft Unerreichbaren setzen, weil sonst der Grundsatz, dass der Inhalt der Offenbarung nach der Regel der Vernunft ge-

prüft werden müsse, sich nicht vertheidigen liesse: denn enthält die Offenbarung das der Vernunft Unerreichbare, und soll die Vernunft durch sie weiter geführt werden, als sie aus eigener Kraft zu kommen vermag: so kann ihr unmöglich das Befugniss der Prüfung des Inhaltes der Offenbarung zukommen. Daher nehmen die Rationalisten an, der Zweck der Offenbarung sey kein anderer, als die in der menschlichen Vernunft zwar gegebene, aber schlummernde und oft verdunkelte Idee zum klaren Bewusstseyn zu bringen, und eine Anstalt in der Welt zu gründen, durch welche diese Idee als eine bleibende und geltende Lehre von einer Zeit zu der anderen fortgepflanzt, und durch die Erbauung bezweckende Anstalt den menschlichen Gemüthern nahe gebracht werden sollte. Folge des rationalistischen Prinzipes ist ferner die Erklärung über das Ansehen der Schrift als der nur beigeordneten Erkenntnissquelle der wahren Religion, über die Perfectibilität des Christenthums und über die Unzulässigkeit positiver Mysterien. Da nemlich der Rationalismus in der Vernunft den höchsten und letzten Glaubensgrund findet: so kann er die Zeugnisse der Schrift nur in so fern gelten lassen, wie fern sie mit den Vernunftideen übereinstimmen, und mithin kann er der Schrift nicht *auctoritatem primariam*, sondern nur *secundariam* zugestehen. Da er ferner für den wesentlichen Inhalt des Christenthums die in ihm enthaltenen Vernunftideen erklärt: so muss er auch annehmen, dass das Christenthum nur durch die Sonderung der mit diesen Ideen vermischten Zeitbegriffe in das rechte Verhältniss zu den Bedürfnissen einer fortgeschrittenen Zeit gesetzt werden könne; und da er nicht annimmt, dass durch die Offenbarung das der Vernunft Unerreichbare mitgetheilt worden sey: so kann er auch die unbegreiflichen Lehren des Christenthums, wie fern sie nicht Vernunftlehren sind, also die positiven Mysterien nicht zu dem wesentlichen Inhalte der Offenbarung zählen; vielmehr nimmt er nur natürliche Mysterien an, leitet aber die Entstehung der positiven Mysterien theils von den in das Evangelium eingedrungenen Zeitvorstel-

lungen, theils von der Art und Weise her, wie diese Vorstellungen von der alten Kirche aufgefasst worden seyen.

§. 7.

Magnum igitur est utique inter doctrinam biblicam et rationalem discrimen, *neque tamen tantum, ut metuendum sit, ne theologorum dissensu ecclesia evangelica dividatur. Nam qui dissentiunt, iidem consentiunt quoque multis in rebus, et quamquam ad plenum perfectumque consensum ecclesiarum nostrarum ministri vocari nequeunt: sperare tamen licet, fore, ut una pars propius ad alterius sententiam accedat. Id autem tum potissimum efficietur, quum* sententia de Deo, sancto numine cuncta moderante, eodemque animi pietate colendo, *in condenda doctrina dogmatica fundamenti loco ponetur. Haec enim sententia et in literis sacris perspicue tradita, et rationi insita est, ut qui eam sequitur, neque a literarum sacrarum regula aberrare, neque rationi repugnantia amplecti possit. Divisis autem theologis ad hunc usque diem in duas partes, doctrina dogmatica ita tradenda esse videtur, ut primum literarum sacrarum decreta plene accurateque exponantur et demonstrentur, iis simul commemoratis docendi formulis, quas ecclesiae nostrae auctoritas sanxit, deinde rationalistarum de placitis christianis sententia explicetur.*

Da das biblische und rationalistische System von verschiedenen Prinzipen ausgehn: so darf man das eine nicht mit dem andern vermischen; wer dieses unternimmt, verfällt unausbleiblich in Synkretismus, und kann unmög-

lich bei der Beurtheilung des Einzelnen folgerecht verfahren. Es muss aber der Theolog bei dem gegenwärtigen Standpunkte der Wissenschaft und der religiösen Denkart in der protestantischen Kirche diese beiden Systeme nothwendig genau kennen: auf dem biblischen Systeme ist der öffentliche Lehrbegriff und der bestehende Gottesdienst begründet, und alle christliche Glaubenswissenschaft muss von Kenntniss der Bibellehre ausgehen. Dagegen ist der Rationalismus, ob er gleich nirgends eine anerkannte und öffentliche Geltung erhalten hat, in den Schulen und Schriften der Theologen weit ausgebreitet, und hat auch unter den nicht wissenschaftlich gebildeten Mitgliedern der Kirche seine Anhänger gefunden. Nothwendig muss daher, wer den gegenwärtigen Standpunkt der theologischen Wissenschaft kennen lernen will, mit beiden Systemen sich vertraut machen. Allerdings entspringen aus der Theilung der Lehrer unserer Kirche in Rationalisten und biblische Theologen Nachtheile; denn obgleich unsere Kirche keinesweges, wie die katholische, eine völlige Uebereinstimmung weder ihrer Lehrer noch ihrer übrigen Mitglieder fordert: so muss doch die Einheit der Kirche dann gestört werden, wenn ihre Mitglieder selbst über die letzten Grundsätze nicht einverstanden sind. Der bemerkten Verschiedenheit indess ungeachtet stimmen doch sowohl die Rationalisten und biblischen Theologen nicht nur in dem überein, wodurch das Christenthum von anderen Religionsformen sich unterscheidet, sondern auch in der Verwerfung der Grundsätze, welche der Katholicismus behauptet, so dass der grossen Verschiedenheit ungeachtet, dennoch die Uebereinstimmung und Einheit vorhanden ist, durch welche die kirchliche Gemeinschaft aufrecht erhalten wird. Die christlichen Grundideen: ein heiliger Gott ist der Urgrund aller Dinge und der Lenker des Schicksals; die Welt ist ein Gottesreich; die Sünde ist Abfall von Gott und Empörung gegen sein Gesetz; Gott ist gerecht und vergiebt einem jeden nach seinen Werken; die Sünde wird vergeben dem, der ihre Vergebung sucht, wie Christus sie finden lehrt; das sittlich

Gute ist das höchste Gut; durch die Leiden der Zeit geht der Mensch zur ewigen Herrlichkeit ein; diese christlichen Grundideen theilen alle mit einander, so wie alle die Gebote der christlichen Liebe und Demuth verkündigen. Wer diese Ideen festhält und die verbindende Kraft dieser Gebote anerkennt, der ist ein Christ, wie er auch das Dogma gestalten möge. Mithin kann auch eine kirchliche Vereinigung statt finden unter allen denen, welche festhalten an diesen Ideen und Geboten. Sodann hat die Erfahrung gelehrt, dass der Zweck der Kirche von Lehrern verschiedener Systeme glücklich gefördert worden ist; was nicht befremden kann, wenn man erwägt, theils, dass in jedem dieser Systeme das Christenthum von einer Seite richtig aufgefasst ist, und dass in keinem dieser Systeme dasjenige durchaus fehlt, was in dem anderen vorwaltet. Denn obgleich der biblische Theolog von dem Factum der Offenbarung ausgeht und den Glauben auf das Ansehen der heiligen Schrift gründet: so unterlässt er desshalb doch keinesweges, die im Christenthume gegebenen religiösen Ideen zu entwickeln und ihre Uebereinstimmung mit den Ahnungen und Bedürfnissen der Vernunft ins Licht zu setzen. Auf der anderen Seite, obgleich der Rationalist von den Vernunftideen als dem letzten Glaubensgrunde ausgeht: so unterlässt er desshalb doch nicht, sie darzustellen in der eigenthümlichen Form, in welcher das Christenthum sie entwickelt hat, und hinzuweisen auf die Zeugnisse der heiligen Schriftsteller, auf die Beispiele der heiligen Geschichte. Auch haben sich die Vertheidiger beider Systeme in mehr als einer Hinsicht einander genähert. Von den Rationalisten ist wieder die Bedeutung der heiligen Geschichte und der historischen Fortpflanzung erkannt, und der Gedanke, an die Stelle der Kirche eine philosophische Schule setzen zu wollen, längst aufgegeben worden. Die biblischen Theologen wiederum betrachten doch immer bei dem Vortrage der christlichen Lehren die auch in der menschlichen Vernunft gegebenen religiösen Ideen als die Hauptsache. Auch könnte vielleicht in der Lehrweise selbst eine grös-

sere Annäherung bewirkt werden, wenn man darüber sich vereinigte, dass die Idee eines heiligen Gottes, welcher durch fromme Gesinnung zu verehren ist, als das Princip der christlichen Lehre zu betrachten sey, wodurch zugleich die wichtigsten Einwendungen beseitigt würden, welche das biblische System gegen den Rationalismus und dieser wider jenes erhebt. Mit Recht nemlich tadelt das biblische System an dem Rationalismus, dass er die subjective Vernunft eines einzelnen Menschen, oder höchstens die Philosophie einer Schule über das Christenthum stelle, und ihrer Kritik eine Lehre unterwerfe, welche unter ausserordentlichen Umständen in die Welt eingeführt wurde, seit Jahrhunderten gegolten und Grosses bewirkt hat; dass er mithin das Christenthum der Willkühr jeder Zeitphilosophie Preis gebe und die Bedeutung verkenne, welche die geschichtliche Erscheinung der Religion habe. Auf der anderen Seite bemerkt der Rationalismus auch nicht ohne Grund, dass es gewagt sey, einer, wenn auch unter Gottes Leitung, doch immer von Menschenhänden geschriebenen und fortgepflanzten Schrift ein unbedingtes Ansehen zuzuschreiben, und dass man bei einem solchen Verfahren Gefahr laufe, die zufälligen, in der Zeit gegründeten Umgebungen der im Christenthume offenbar gewordenen religiösen Ideen als ewige Wahrheiten zu ergreifen. Die Schwierigkeiten scheinen nur dadurch gehoben werden zu können, dass man annimmt, das Christenthum trage sein Princip in sich selbst, aber auch zugiebt, dass dieses Princip ein solches seyn müsse, welches auch in der Vernunft gegeben ist. Dieses Princip ist die im Christenthume offenbar gewordene Idee eines heiligen Gottes, und die Verehrung desselben durch gute Gesinnung; welche Idee, so wie sie im Christenthume erscheint, so auch von der Vernunft als ihre Idee anerkannt wird, indem jeder Mensch sie in sich selbst trägt und ihrer sich bewusst wird, sobald er das äussere Wort, welches sie ankündigt, vernimmt. Durch diesen Grundsatz scheint der Widerspruch zwischen dem biblischen Systeme und dem Rationalismus ausgeglichen und die wichtigsten Einwen-

dungen gehoben werden zu können, welche von beiden Systemen gegen einander gemacht werden. Dieses Princip nemlich liegt in dem Christenthume selbst, beruht auf der Thatsache der Erscheinung Christi in der Welt, und der Verkündigung des Evangeliums, so dass es in dieser Beziehung ein historisches genannt werden kann und keinesweges als etwas Fremdartiges dem Christenthume aufgedrungen wird. Eben dieses Princip aber ist auch gegründet in der menschlichen Vernunft: denn die Idee eines heiligen Gottes liegt in jeder menschlichen Seele, und der Grund des Glaubens an die Realität dieser christlichen Idee ist die Ahnung und das Bedürfniss der Vernunft; wesshalb jenes Princip auch ein rationalistisches genannt werden kann. Es sichert der Vernunft ihre Rechte, und unterwirft doch das Christenthum nicht menschlicher Willkühr; erkennt das Christenthum als die Offenbarung der höchsten Ideen an, und verlangt doch nicht einen unbedingten Glauben an alle Momente seiner Auffassung in einer bestimmten Zeit und unter einem Volke von besonderer Weise. Zwar wird auch dieses Princip nicht jede Verschiedenheit der Ansichten zu heben vermögen, doch bietet es eine sichere Norm dar, das Wesentliche des Christenthums von demjenigen zu unterscheiden, was als unentschiedenes Problem betrachtet werden kann.

THEOLOGIAE DOGMATICAE

Cap. I.

DE RELIGIONIS CHRISTIANAE NATURA, VERITATE ET FINE.

SECTIO I.

DOCTRINA BIBLICA.

§. 1.

Quum Jesus Christus saepe de arctiori sua cum patre conjunctione locutus sit, seque doctorem Dei nomine et auctoritate hominibus missum haberi voluerit, Apostoli interpretes rerum adhuc incognitarum sibique per peculiarem Dei efficaciam manifestatarum sese professi sint, et multa positiva, ideoque rationis facultate nunquam cognoscenda in effatis eorum reperiantur: religio christiana institutio rerum divinarum, quas magnam partem homo ipse nequit excogitare, modo supernaturali hominibus patefacta habenda est. Sed modum revelationis, qua Christus et Apostoli gavisi sunt, non licet explicare, nec quidquam, quod ad eum declarandum faciat, ex insomniis, exstasibus et visis colligi potest, quibus Deus hominibus nonnullis, sive quid agendum, sive quid dicendum esset, manifestasse traditur.

Das Fundament, von welchem das biblische System ausgeht, ist sein Offenbarungsbegriff. Unter Offenbarung wird aber die übernatürliche Wirksamkeit Gottes verstanden, mittels welcher durch Christum und die Apostel er den Menschen bekannt gemacht hat, was sie

durch eigene Kraft grösstentheils nicht zu erreichen vermögen. Uebernatürlich heisst diejenige Wirksamkeit Gottes, bei welcher er der in der Natur gegebenen Mittel sich nicht bedient, wesshalb sie auch eine unmittelbare, *revelatio immediata*, genannt wird. Die Annahme, dass die Offenbarung als eine übernatürliche und unmittelbare Wirksamkeit Gottes zu denken sey, wird gegründet 1) auf die Erklärung Christi selbst, welcher sagt, dass er im Namen Gottes rede, was er den Menschen kund mache, von dem Vater es empfangen habe; vom Himmel herabgekommen sey; desshalb verlangt, dass die Menschen ihn als den Sohn Gottes ehren und sein Wort glauben sollen, und sich überhaupt ein göttliches Ansehen zuschreibt; Jo. 5, 43. 6, 51. 8, 26. 10, 38. 16, 27 sq. Entweder muss man annehmen, dass Christus ein Schwärmer gewesen sey, oder dass er wirklich das Bewusstseyn einer innigeren Verbindung mit Gott in sich getragen habe, und inne geworden sey, dass Gott selbst ihm mitgetheilt habe, was er der Welt verkündigte. Da nun aber in dem Charakter Christi und in der Art seines Unterrichtes keine Spuren von Schwärmerei sich zeigen: so muss angenommen werden, dass Christus wirklich in einer besonderen Verbindung mit Gott gestanden und übernatürliche Wirkungen Gottes in seiner Seele erfahren habe. 2) Die Apostel versichern, dass sie von Gott und dem göttlichen Geiste, was sie lehren, empfangen haben, und unterscheiden, wie namentlich in mehreren Stellen der paulinischen Briefe geschieht, ihre eigenen Rathschläge und Ansichten von den ihnen mitgetheilten Belehrungen des göttlichen Geistes; 1 Thess. 4, 8. 1 Tim. 4, 1. 1 Cor. 2, 7 — 10. 7, 10, 12, 40. Act. 2, 1. 13, 23 sq. Endlich 3) wird die Annahme einer übernatürlichen Offenbarung auf die in der evangelischen Geschichte erzählten Wunder gestützt. Begebenheiten, welche abweichen vom gewöhnlichen Laufe der Dinge und nicht erklärbar sind aus natürlichen Ursachen, gehen durch die ganze evangelische Geschichte. Da nun diese Begebenheiten theils zur Beglaubigung Christi und der Apostel dienten, theils mit den christlichen Lehren innig verwebt

sind: so führen auch sie zu der Annahme, dass Gott bei der Gründung des Christenthums auf ausserordentliche, übernatürliche Weise sich wirksam erwiesen habe.

Um aber ferner darzuthun, dass die Offenbarung nicht bloss eine übernatürliche Wirkung Gottes, sondern auch ein Unterricht über das der menschlichen Vernunft grossentheils Unerreichbare sey, berufen sich die biblischen Theologen zuerst darauf, dass unter den Belehrungen Christi und der Apostel Thatsachen gefunden würden, welche sie als Glaubenswahrheiten aufgenommen wissen wollten. So z. B. wird der Tod Jesu als die Ursache der Sündenvergebung in der Schrift dargestellt. Thatsachen aber sind nicht in der menschlichen Vernunft gegeben, und die Weisheit des Weisesten würde daher auf die Lehre, dass Gott um des Todes Jesu Christi willen die Sünden vergebe, zu kommen nicht vermocht haben. Sodann bemerken sie, dass in den heiligen Schriften religiöse Ideen gefunden werden, für welche in der menschlichen Vernunft ein nothwendiger Grund nicht vorhanden sey, wie z. B. die Lehre vom Vater, Sohn und Geist; woraus sie folgern, dass die Offenbarung als ein Unterricht betrachtet werden müsse, durch welchen Gott den Menchen das der Vernunft Unerreichbare mitgetheilt habe; und welche Ansicht von dem Zwecke der Offenbarung sie um so mehr festgehalten wissen wollen, da sich nicht absehen lasse, warum Gott, wenn die Menschen durch eigene Kraft, was ihnen zu wissen noth ist, zu finden vermögen, auf ausserordentliche Weise sich offenbart haben sollte. Die Wirksamkeit Gottes nun, durch welche er die Menschen auf ausserordentliche Weise belehrt hat, wird Offenbarung genannt, nicht nur weil dieses Wort an sich selbst zur Bezeichnung dieser Sache geeignet ist, sondern auch, weil es in der heiligen Schrift gebraucht wird. Schon in der Alexandrinischen Uebersetzung kommt das Wort ἀποκάλυψις und ἀποκαλύπτειν vor, und zwar namentlich Dan. 2, 22. Am. 3, 7. zur Bezeichnung der ekstatischen Zustände gebraucht, in welchen der Mensch göttliche Belehrungen empfängt. Oefter

kommt dieses Wort im Neuen Testamente vor, und wird hier unverkennbar von einer unmittelbaren und übernatürlichen Bekanntmachung gebraucht, welche sich bald auf Unternehmungen und Handlungen, bald auf Belehrungen bezieht; Matth. 16, 17. 1 Cor. 2, 10. 14, 26. Gal. 2, 2. Eph. 3, 5. Ob aber gleich die biblischen Theologen, durch die erwähnten Gründe bewogen, die Idee einer übernatürlichen Offenbarung festhalten: so bescheiden sie sich doch, die Art und Weise dieser Mittheilung erklären und bestimmen zu können, sondern betrachten es als willkührliche Hypothesen, wenn man bald meinte, Gott habe die Geistesthätigkeit derer, denen er sich offenbarte, gehemmt; bald, er habe ihre Geisteskräfte auf wunderbare Weise erhöhet. Zuweilen werden allerdings als Mittel der Offenbarung Träume erwähnt, Matth. 1, 20. Ekstasen, 2 Cor. 12, 2 — 4. und Gesichte Act. 10, 9 sqq. Hieraus aber kann keinesweges gefolgert werden, dass Gott immer dieser oder ähnlicher Mittel sich bedient habe; und da Christus und die Apostel, wenn sie von den unmittelbar empfangenen Belehrungen sprechen, solcher Mittel nicht gedenken: so ist es gewagt, hierüber etwas bestimmen zu wollen; vielmehr muss man dabei stehen bleiben, dass Gott durch eine unerklärbare Wirksamkeit in dem Gemüthe Christi und der Apostel Ideen geweckt habe, welche sie von den Erzeugnissen der eigenen Geisteskraft zu unterscheiden und als Wirkung einer übernatürlichen Ursache anzuerkennen vermochten. Auch lässt sich leicht erklären, warum Christus und die Apostel die Art der Offenbarung nicht beschrieben haben: denn jede solche Beschreibung würde vergeblich gewesen seyn, weil der Mensch nur von den Gemüthsveränderungen, welche er selbst erfahren hat, eine deutliche Vorstellung sich zu bilden vermag.

§. 2.

Revelatio autem non modo cogitari potest, verum etiam cum Dei virtutibus, tum hominis imbecillitati egregie convenit. Potest

igitur non absoluta ejus necessitas, sed utilitas eximia et convenientia cum ratione argumentis idoneis demonstrari. Id autem neque a Jesu et Apostolis, qui ejusmodi demonstratione facile supersedebant, neque a doctoribus veteris ecclesiae demonstratum est. Recentiori demum tempore, philosophis nonnullis praeeuntibus, theologi locum de revelatione subtilius exponere coeperunt.

Christus und die Apostel haben die Idee einer übernatürlichen Offenbarung Gottes nirgends zu begründen oder zu rechtfertigen unternommen; ihnen ging der Thatbeweis zur Seite, und es bedurfte nichts weiter, um ihrer Erklärung, dass sie Gesandte Gottes seyen, und getrieben vom göttlichen Geiste redeten, Eingang zu verschaffen. Der Glaube an eine Erleuchtung des menschlichen Gemüthes durch den göttlichen Geist war in der Volksreligion gegeben und niemand zweifelte daran, dass Gott auf ausserordentliche Weise Propheten erwecken und aussenden könne. Auch die Lehrer der alten Kirche sind auf eine Erörterung und Begründung des Offenbarungsbegriffes nicht eingegangen, sondern setzten vielmehr die Idee einer ausserordentlichen göttlichen Offenbarung als eines Beweises nicht bedürftig voraus, und waren nur bemüht, darzuthun, dass das Christenthum als eine solche Offenbarung gelten müsse. Wenig thaten ferner die Scholastiker, um die Offenbarungstheorie weiter zu bringen, und auch von den Reformatoren wurde nur der Offenbarungsbegriff der katholischen Kirche und der Fanatiker ihrer Zeit bestritten. Erst durch Locke, Leibnitz und Wolf wurde die Offenbarungstheorie näher erörtert und tiefer begründet. Die von Leibnitz in seiner Abhandlung über die Uebereinstimmung des Glaubens mit der Vernunft ausgesprochenen Ideen führte Wolf in seiner natürlichen Theologie weiter aus, und theils von den Wolfianern, theils auch von mehreren Kantianern sind

beachtungswerthe Versuche gemacht worden, die Idee einer übernatürlichen Offenbarung vor der Vernunft zu rechtfertigen. Die hauptsächlichsten Gründe, auf welche man diese Idee stützt, sind: 1) Eine übernatürliche Offenbarung ist denkbar und möglich: denn der Begriff einer übernatürlichen Handlung Gottes, d. h. einer solchen, bei welcher er unmittelbar ohne Dazwischenkunft der Naturursachen, obwohl in der Natur, wirkt, hat nicht mehr Schwierigkeit, als der Begriff einer mittelbaren Handlung Gottes. 2) Auch dadurch, dass man sagt, Gott wirke durch die natürlichen Ursachen, erklärt man im Grunde nichts, und es ist daher nicht vernunftwidrig, eine unmittelbare, wenn gleich unbegreifliche Handlungsweise Gottes anzunehmen. Auch die Idee der Schöpfung und Vorsehung vermag der Mensch nicht zu begreifen, und es kann daher die Unbegreiflichkeit einer übernatürlichen Offenbarung kein hinreichender Grund seyn, die Idee derselben aufzugeben. 3) Der Einwurf, dass das Uebernatürliche, eben weil es übernatürlich sey, niemals Gegenstand der menschlichen Erkenntniss werden könne, und man daher auch eine übernatürliche Offenbarung nicht zu erkennen vermöge, lässt sich dadurch beseitigen, dass man sagt: es giebt allerdings aufeinanderfolgende Zustände und Begebenheiten, welche wir, eben weil wir sie aus natürlichen Gründen nicht zu erklären wissen, auf die höchste Causalität selbst zurück zu führen berechtigt sind. Wohl kann das Uebernatürliche selbst von den Sinnen nicht erreicht werden, es können aber dem Sinne Erscheinungen sich darbieten, welche die Vernunft von dem, was der Sinn geschaut hat, auf ein Uebernatürliches, auf die höchste Causalität selbst, zurückführen muss. Nicht nur gedenkbar aber ist eine übernatürliche, das dem Menschen Unerreichbare mittheilende Offenbarung, sondern auch angemessen sowohl der Idee Gottes, als auch dem Bedürfnisse des Menschen. In einem wirksamen Verhältnisse zu der Welt, als der Erzieher des menschlichen Geschlechtes, muss Gott gedacht werden, und völlig angemessen dieser Ansicht ist es, anzunehmen, dass Gott

selbst zu den Menschen durch Menschen rede, und auch durch ausserordentliche Veranstaltungen die Fortbildung und Entwickelung des Menschengeschlechtes befördere. Anmassung ist es, zu behaupten, dass nur eine mittelbare Wirksamkeit der göttlichen Weisheit entspreche, denn hierüber vermag der Mensch nicht zu urtheilen. Eben so entspricht die Idee einer solchen Offenbarung dem Bedürfnisse des Menschen: denn vorerst kann der Mensch durch alles Forschen doch nur subjective Gründe für die Realität der religiösen Ideen finden, und doch verlangt er nach objectiver Gewissheit, diese nun wird ihm durch die Offenbarung gegeben, welche, was er in seinem Inneren trägt, als ein Aeusseres, in der Welt Erscheinendes darstellt, und so erst vollgültiges Zeugniss und gewisse Zuversicht ihm gewährt. Sodann giebt es sehr wichtige Fragen, welche der sich selbst überlassene Mensch sich gnügend zu beantworten nicht vermag, wie z. B. ob die Sünde vergeben werde? und welche die Denker auf sehr verschiedene Weise beantwortet haben. Daher ist es gemäss dem Bedürfnisse des Menschen, dass er die Lösung solcher Fragen durch Gottes unmittelbare Offenbarung erhalte. Es scheint hiernach der Glaube an Offenbarung ein allgemeines Bedürfniss der Menschheit zu seyn, wesshalb er auch überall, wo es Religion und Cultus gab, im Stande der Cultur, wie im Stande der Rohheit, gefunden wird. Als Offenbarung ist der Monotheismus in die Welt eingeführt und fortgepflanzt worden, und selbst bei den Gebildeten erwacht ganz natürlich der Wunsch, dass Gott selbst sich möchte zu erkennen gegeben haben, und in der Geschichte etwas gefunden werden möchte, woran der Glaube sich halten könne. Daher scheint der Offenbarungsglaube kein blosses vorübergehendes Erziehungsmittel der Vorsehung, sondern etwas Bleibendes und dem Menschengeschlechte Unentbehrliches zu seyn. Die absolute Nothwendigkeit einer übernatürlichen Offenbarung zwar kann weder durch diese, noch durch andere Gründe erwiesen werden, denn niemand vermag darzuthun, dass nicht Gott auch auf andere

Weise seinen Plan erreichen könne: wohl aber geht aus den dargestellten Gründen nicht nur die Gedenkbarkeit einer Offenbarung, sondern auch ihre Wünschenswürdigkeit und die Vernunftmässigkeit des Glaubens an solche Anstalten, welche die Erziehung des Menschengeschlechtes vorzugsweise befördert haben, als an göttliche Offenbarung, hervor.

§. 3.

Revelatio ejusmodi recte habetur religio christiana, quod cum internis, tum externis argumentis docetur. Nam potuisse eam ab ipso Deo proficisci ex ipsa ejus natura et indole intelligitur. Examinatis, quae literis sacris traduntur, decretis, ea non modo non repugnare rationis praeceptis, verum etiam egregie iis convenire facile patet. Amplectitur enim religio christiana omnia, quae homini ad vitam recte instituendam scitu necessaria sunt, atque optimum est adversorum solatium. Praeterea non uni tantum alterive genti convenit, verum communis omnium populorum esse potest religio. Eam igitur qui cogitaverit christianorum decretorum praestantiam, eorumque Judaeis magnam partem ignotorum neque exterarum gentium commercio ad Jesum Christum propagatorum, non potest non argumenta externa circumspicere, quibus divina religionis christianae origo plane demonstretur.

Nachdem die Gedenkbarkeit einer höheren Offenbarung erwiesen, und die Vernunftmässigkeit des Glaubens an sie gerechtfertigt worden ist, muss untersucht werden, ob das Christenthum mit Recht auf den Namen einer solchen Offenbarung Anspruch mache. Der Beweis dafür wird theils aus seinem Inhalte, aus der Angemessenheit desselben zu der Idee Gottes und dem Bedürfnisse der

Menschen, theils aus äusseren Erscheinungen, aus Wundern und Weissagungen geführt; daher ist dieser Beweis theils ein innerer, theils ein äusserer. Durch den inneren Beweis indessen kann nur so viel dargethan werden, dass das Christenthum eine höhere Offenbarung seyn könne: weil auch die höchste Vortrefflichkeit und Gotteswürdigkeit einer Lehre die Annahme noch nicht begründen kann, dass ihr Urheber unter Gottes unmittelbarer Leitung gestanden habe; denn niemand hat die menschliche Kraft ausgemessen, so dass er zu bestimmen vermöchte, was der menschliche Geist durch sich selbst zu leisten, oder nicht zu leisten vermöge. Dass aber das Christenthum als eine höhere, übernatürliche Offenbarung gelten müsse, kann nur erst durch die äusseren Beweise dargethan werden, dadurch nur, dass man auf Erscheinungen hinweist, welche, weil sie aus natürlichen Ursachen nicht erklärbar sind, die Annahme begründen, dass bei der Stiftung des Christenthums Gott selbst auf ausserordentliche Weise sich wirksam erwiesen habe: mithin sind die Wunder der heiligen Geschichte und die an Christo und in der christlichen Zeit erfüllten Weissagungen der Propheten das eigentliche Fundament, auf welches der Glaube an das Christenthum als eine übernatürliche Offenbarung sich stützt. Der innere Beweis nun beruht vornemlich auf folgenden Momenten: 1) Enthalte das Christenthum nichts, was der Vernunft, weder der theoretischen noch der praktischen, widerspreche. Stände es im Widerstreite mit der menschlichen Vernunft, dann könnte es für eine Offenbarung nicht gelten, denn es müsste dann angenommen werden, dass Gott, welcher auch durch die Vernunft zu den Menschen redet, sich selbst widersprochen habe; auch kann ein vernünftiger Glaube an das, was gegen die Vernunft ist, nicht statt finden. Allerdings werden im Christenthume Ideen, welche über der Vernunft sind, und von den Menschen nicht völlig gefasst und begriffen werden können, gefunden: allein, was über der Vernunft ist, ist darum noch nicht gegen sie; das Unbegreifliche ist noch nicht ein Widerspruch gegen die Vernunft. Weder

die christlichen Lehren vom Vater, Sohn und Geist, von der Erscheinung des Logos im Fleische, von einem unmittelbaren Einflusse des göttlichen Geistes auf das menschliche Gemüth, widerstreiten der Vernunft, noch giebt es unter seinen Geboten irgend eines, welchem nicht der Mensch beistimmen müsste. 2) Das Christenthum giebt dem Menschen einen gnügenden Aufschluss über das Daseyn der Welt und über seine eigene Bestimmung, wodurch sein religiöses Bedürfniss vollständig befriedigt wird. Die Ideen eines heiligen Gottes, einer endlosen Fortdauer des menschlichen Geistes, der Freiheit und der Sittlichkeit, mithin das Höchste, was die menschliche Vernunft zu erreichen vermag, sind die Mittelpunkte der christlichen Lehre. Diese Ideen macht das Christenthum durch ein lebendiges Wort kund, stellt sie in einer heiligen Geschichte als in ihren Symbolen dar, und bringt sie dadurch dem Menschen näher. Was daher der Mensch von einer Religion hoffen und erwarten kann, das ist ihm im Christenthume gegeben. 3) Das Christenthum leitet den Menschen durch eine reine, würdige und wirksame Sittenlehre zur Erfüllung seiner Pflichten; das Sittliche, den Gehorsam gegen Gott, stellt es durchaus als das Höchste dar, und fordert doch nicht eine übermenschliche Tugend, indem es auf die Folgen der Handlung zu blicken gestattet, und von der treuen Pflichterfüllung Heil zu hoffen lehrt. Dabei setzt es die edleren Naturtriebe in Bewegung, stellt die Pflichterfüllung als Liebe gegen Gott und die Menschen dar, unterstützt den Menschen durch die kräftigsten aller Beweggründe, und bietet dem Menschen, wie in der kirchlichen Vereinigung, so an dem Beispiele Christi wirksame Tugendmittel dar. 4) Das Christenthum gewährt ferner den wirksamsten Trost, denn nicht genug, dass es zu einem sanften und geduldigen Sinne führt, bei welchem der Mensch leicht Trost annimmt: es stellt auch die in dem Glauben an Gott und seine Regierung gegebenen Trostgründe dar, und hat seine eigenthümlichen Beruhigungsgründe, vornemlich in der Lehre von der Vergebung der Sünden. *Cf.* R e i n h a r d, *religionem*

christianam esse optimum adversorum solatium demonstratur ex ipsa consolationis natura. In seinen *Opuscc.* Vol. II. p. 209 sqq. Endlich 5) ist das Christenthum fähig und bestimmt, Universalreligion zu werden, und unterscheidet sich auch hierdurch von jeder Religion des Alterthums. Dass Christus sich nicht für einen bloss den Juden bestimmten Gesandten gehalten habe, geht vornemlich aus den Stellen Jo. 10, 15 sq. Marc. 16, 15. und auch aus der Stelle Matth. 8, 11. hervor, wo Christus sagt, dass viele von Morgen und Abend kommen und mit Abraham zu Tische sitzen würden, d. h. in das Messiasreich eingehen. Am klarsten unter den Aposteln fasste Paulus diese universelle Tendenz des Christenthums auf; Rom. 1, 16. 2, 11. 10, 12. Eph. 2, 13. Col. 1, 6, und 21. Desshalb behauptete auch er besonders die Unverbindlichkeit des mosaischen Gesetzes für die Heidenchristen. Nicht nur von der heidnischen Religion, sondern auch von dem Judenthume unterschied sich hierdurch das Christenthum: es war nicht ein politisch-religiöses Institut, wie der Mosaismus, und schrieb keine Gebräuche vor, welche nur in dem einen oder dem anderen Lande geübt werden konnten. Hierauf aber hinzuweisen, ist um so wichtiger, da es glaublich ist, dass Gott, wenn er den Menschen eine Offenbarung gebe, sie nicht für ein Volk nur, sondern für das ganze Menschengeschlecht bestimme. *Cf.* Reinhard, Versuch über den Plan Jesu. Wittenb. 1781. und öft. (Linde,) Jesu Universalreligion. Danzig 1811. Durch diese Betrachtung der Gotteswürdigkeit und Vortrefflichkeit des Christenthums aber muss man um so geneigter werden, eine höhere Offenbarung in ihm zu finden, wenn man erwägt, dass Christus, was er lehrte und in der Welt geltend machte, weder von Weisen seines Volkes, noch von Fremden empfangen habe. Allerdings fand Christus vieles von dem, was er lehrte, namentlich den Monotheismus in der Religion seines Volkes, und der Prophetismus insbesondere hatte unstreitig den Mosaismus weiter geführt. In der Erhabenheit, Reinheit und Würde aber, in welcher die religiösen Ideen und die

sittlichen Gebote in seinen Reden gefunden werden, waren sie von keinem Propheten ausgesprochen worden, und die Idee einer Juden und Heiden vereinigenden Religion war seinem Volke völlig fremd. Von einer Verbindung Christi mit auswärtigen Weisen aber, mit griechischen Philosophen, ägyptischen Priestern, oder indischen Gymnosophisten, wird auch nicht eine Spur in der Geschichte gefunden. Hierdurch wird man geneigt zu der Annahme, dass Christus unter einem höheren Einflusse gestanden habe, und daher das Christenthum als eine übernatürliche, unmittelbare Offenbarung zu betrachten sey.

§. 4.

Ejusmodi vero argumenta in promptu sunt. Etenim primum a scriptoribus fide dignis memoriae proditum est, Jesum Christum multa gessisse, quae, quoniam a legibus naturae hominibus notis plane abhorrent, non sine peculiari Dei adjumento, interpreti suo fidem facturi, geri potuerunt. Nec dubitari potest, quin Christus miracula a se edita muneris, quod sustinebat, divini documenta haberi voluerit. Saepe enim nunc quos de Messiana sua dignitate dubitare vidisset, nunc rerum a se gestarum spectatores, nunc aegrotos, vi sua divina sanatos, se Messiam esse, divina auctoritate pollentem, ex rebus a se gestis colligere jussit. Et demonstratur utique per miracula divina muneris a Christo suscepti dignitas, qua demonstrata, ipsa religionis christianae veritas satis confirmata videri debet. Errant igitur, qui aut notionem miraculi mere subjectivam seu relativam judicant, aut fidem scriptorum sacrorum de miraculis Jesu Christi exponentium tollunt, aut iis divinam, qua Christus gavisus est, dignitatem satis recte demonstrari negant. Habita autem

sunt miracula omni tempore luculentum divini, quod Jesus Christus gessit, muneris documentum, eamque ob causam cum veteris, tum recentioris ecclesiae doctores in iis demonstrandis et a secus sentientium dubitationibus vindicandis operam strenuam posuerunt.

Nachdem durch den inneren Beweis dargethan ist, dass das Christenthum eine höhere Offenbarung seyn könne, muss durch äussere Beweise erhärtet werden, dass man hinreichenden Grund habe, es für eine solche Offenbarung zu halten. Der erste Grund dieser Annahme aber ist das Zeugniss Christi und der Apostel selbst, welche für göttliche Gesandten sich erklärten, und versicherten, dass sie von dem göttlichen Geiste geleitet würden. Ein solches Zeugniss aber kann an sich selbst nicht gelten, sondern muss beglaubigt werden. Eine solche Beglaubigung ist nur dadurch möglich, dass, wer einer höheren Erleuchtung sich rühmt, Thaten thue, welche das gewöhnliche Maass der menschlichen Kräfte übersteigen, und seine Versicherung, dass er Gottes besonderen Beistandes sich zu erfreuen habe, rechtfertigen. Nur durch Wunder kann daher ein solches Zeugniss beglaubigt werden, durch Wunder müssen göttliche Gesandte sich legitimiren. Ein W u n d e r aber ist eine äussere Thatsache oder Begebenheit, welche von den bekannten Gesetzen der Natur abweicht, und eben darum auf die letzte Causalität selbst, auf Gott, zurückgeführt werden muss. Manche haben zwar den Begriff des Wunders weiter ausgedehnt, und jede besondere Wirksamkeit Gottes, auch die, welche er auf die menschliche Seele äussert, z. B. die Inspiration, ein Wunder genannt: allein dem gewöhnlichen Sprachgebrauche zufolge versteht man unter dem Wunder eine äussere, eine sinnlich wahrnehmbare Erscheinung, eine Veränderung in der Sinnenwelt. Die Erscheinung aber kann entweder eine That oder eine Begebenheit seyn, je nachdem sie entweder von dem Wunderthäter gewirkt wird, oder

ein Ereigniss ist, welches ihm begegnet; daher einige auch zwischen *miraculis activis* und *passivis* unterschieden haben. Dasjenige, wodurch eine Erscheinung zum Wunder wird, ist ihre Abweichung von den uns bekannten Gesetzen der Natur, so dass wir urtheilen, sie gehöre nicht in die Reihe der Erscheinungen, welche entweder durch die Naturkräfte, oder durch menschliche Kunst gewirkt werden, sondern sey durch Gottes besondere Mitwirkung erfolgt. Die Stätigkeit in den Naturveränderungen nemlich führt uns auf die Annahme von Gesetzen, nach denen sie erfolgen. Nehmen wir nun Veränderungen wahr, welche von dem gewohnten Gange der Dinge abweichen, und also aus den von uns angenommenen Naturgesetzen nicht erklärt werden können: so schliessen wir, dass eine solche Erscheinung durch Gottes besondere Wirkung erfolgt sey, dass die Allmacht Gottes unmittelbar sie gewirkt habe. Keinesweges aber reicht es hin, die Annahme eines Wunders zu rechtfertigen, wenn der Eine oder der Andere sich eine Erscheinung nicht erklären kann; vielmehr darf eine Erscheinung nur dann erst ein Wunder genannt werden, wenn sie aus den der Menschheit überhaupt bekannten Naturgesetzen nicht erklärbar ist. Ob übrigens ein Wunder von den Gesetzen der Natur wirklich abweiche, oder nur von den uns bekannten, darüber kann nicht entschieden werden: vielmehr bleibt gedenkbar, dass ein Wunder den Gang der Natur nicht störe; und eben so wenig lässt sich darüber urtheilen, ob es des von den alten Dogmatikern angenommenen *miraculi restitutionis* bedürfe. Da endlich die Geschichte keine anderen hinreichend beglaubigten Wunder kennt, als die, durch welche göttliche Gesandte legitimirt wurden, so haben mehrere auch dieses Merkmal in den Begriff des Wunders aufgenommen, daher ist denn ein Wunder: *Eventus sensibus subjectus, qui in quadam exceptione legum naturae, hominibus notarum, cernitur, et eo consilio a Deo effectus est, ut interpretum suorum apud homines auctoritatem muniret.* Dergleichen Thatsachen und Begebenheiten, Heilungen vornemlich und Todten-

erweckungen, auch Bannungen der bösen Geister, durch Wort und Berührung gewirkt, werden im Neuen Testamente häufig erwähnt als *σημεῖα*, Matth. 12, 38. Marc. 16, 17 sq. Act. 4, 30. 2 Thess. 2, 9. durch welches Wort die Alexandrinische Version das hebräische אוֹת übersetzt, wie Exod. 4, 8. 7, 3. So aber wurden ausserordentliche Ereignisse desshalb genannt, weil sie den Menschen ein Zeichen davon seyn sollten, dass Gott sie gewirkt habe. Ferner hiessen sie: *τέρατα*, מוֹפֵת, das vom Gewöhnlichen Abweichende, *portentum*, *prodigium*; *θαυμάσια*, פֶּלֶא, das, was die menschliche Kraft übersteigt; *δυνάμεις*, גְּבוּרוֹת, Krafthaten; endlich *ἔργα*, Thaten im eminenten Sinne. Der Begriff des Wunders zwar wird im Neuen Testamente nirgends erklärt; daraus aber, dass Christus Matth. 12, 22 — 29. Marc. 3, 22 — 30. Luc. 11, 14 — 26. sagt, dass er seine ausserordentlichen Thaten *ἐν πνεύματι τοῦ θεοῦ*, *vi divina*, thue, geht hervor, dass er sie als Veränderungen, welche nicht durch des Menschen eigene Kraft, sondern durch Gottes Kraft, durch Einwirkung der Allmacht hervorgebracht werden, betrachtet wissen wollte. Nicht nur die heiligen Schriftsteller erwähnen häufig dergleichen Begebenheiten und Thaten, sondern Christus selbst weist auch auf sie hin, als auf Zeugnisse seiner messianischen Würde und Bestimmung; Matth. 11, 2 — 6. Luc. 7, 18 — 23. 10, 13. Jo. 6, 26. Hierher können auch die Stellen gerechnet werden, in welchen Christus auf seine *ἔργα* sich beruft: Jo. 5, 36. 10, 25, 37 sq. 14, 10 — 12. 15, 24. Zwar gestattet der Sprachgebrauch, diese Stellen von dem Geschäfte Christi überhaupt, oder auch von seinem Lehramte insbesondere zu erklären, wie diess von Paulus, Nitzsch, Eckermann und anderen geschehen ist: allein aus der Vergleichung mit den eben angeführten Stellen, wo Christus seine Wunder namentlich für Zeugnisse seiner messianischen Würde erklärt, kann geschlossen werden, dass er unter den Werken, auf die er sich beruft, vorzugsweise seine ausserordentlichen Thaten, seine Wunder, verstehe. Was aus diesen allgemeinen Erklärungen hervorgeht, lässt auch aus den Aeusse-

rungen Christi bei verschiedenen Heilungen sich schliessen. In der Stelle Matth. 9, 1 — 8. z. B. giebt er deutlich zu erkennen, wie er wolle, dass man aus den von ihm verrichteten wunderbaren Heilungen schliessen solle, dass er die Macht habe, Sünden zu vergeben. Ueberdem sagt er ausdrücklich, dass er seine Wunder auf Befehl des Vaters im Himmel thue, und nur unter solchem Beistande zu verrichten möge, Jo. 5, 36. 14, 10. Daraus aber, dass Jesus da, wo er Glauben zu finden nicht erwartete, sich der Wunder gänzlich enthielt, Matth. 13, 58. Marc. 6, 5 sq. kann keinesweges geschlossen werden, dass er selbst auf seine Wunder kein grosses Gewicht gelegt habe. Auch schlossen viele Zeitgenossen Jesu das aus seinen Wundern, was er daraus gefolgert wissen wollte; Jo. 9, 30 sqq. und die ganze Einrichtung der Evangelien lehrt, dass ihre Verfasser auf die Wunder Christi allerdings ein grosses Gewicht legten, und desshalb die Wunder Christi erzählten, dass man aus ihnen auf seine messianische Würde und Bestimmung schliessen sollte, wie Johannes, 20, 30 sq. ausdrücklich erklärt. *Cf.* Storr, hat Jesus seine Wunder für einen Beweis seiner göttlichen Sendung erklärt? in Flatts Magazin. St. 4. S. 178 ff. Schott, *Commentt.* II. *de consilio, quo Jesus miracula edidit, ex ipsius sermonibus recte cognoscendo.* 1809 *sq.* In *Opp. exeg.*

Aus diesen wunderbaren Thaten und Begebenheiten der evangelischen Geschichte, von glaubwürdigen Menschen erzählt, wird auf die göttliche Sendung Jesu Christi mit Recht geschlossen, weil unmöglich angenommen werden kann, dass Gott einem Betrüger gestatten sollte, von den Naturgesetzen abweichende Veränderungen hervorzubringen und dadurch das Ansehen eines göttlichen Gesandten sich zu geben. Vielmehr berechtigen sie zu der Annahme, dass mit demjenigen, der Ausserordentliches that, Gott auch auf besondere Weise gewesen sey. So werden die Wunder ein unmittelbares Zeugniss von der göttlichen Sendung Christi und von dem übernatürlichen Ursprunge des Christenthums, mittelbar aber zeugen sie

auch für die Wahrheit der christlichen Lehre, weil von einem göttlichen Gesandten nur Wahrheit erwartet werden kann. Da nun das biblische System ein solches Gewicht auf den Wunderbeweis legt: so kann es 1) die Meinung derer nicht billigen, die den Begriff des Wunders für einen bloss subjectiven oder relativen erklären, indem sie behaupten, ein Wunder sey jedes Ereigniss, welches irgend ein Mensch dieser oder jener Zeit sich aus den Naturgesetzen nicht zu erklären wisse. Hiergegen wird erinnert, dass diese Erklärung theils zu weit, theils zu eng sey. Zu weit, weil sie alle auch noch so gewöhnliche Ereignisse zu Wundern mache; zu eng, weil sie durch die höchste Causalität unmittelbar gewirkte Ereignisse ausschliesse, indem sie voraussetze, dass es gar keine wahren Wunder gäbe, und alles nach den Gesetzen der Natur erfolge. Eben so wenig kann das biblische System die Versuche, die Wunder der heiligen Geschichte natürlich zu erklären, billigen, welche besonders von Eck in dem Versuche die Wunder des Neuen Testamentes natürlich zu erklären; von Paulus in seinem Commentare; von Gabler in der Abhandlung über die Erweckung des Lazarus, in dessen Journal für auserlesene theologische Literatur; und von dem Verfasser der Schrift: Die Wunder des Alten und Neuen Testamentes in ihrer wahren Gestalt, Rom 1799. gemacht worden sind. Gegen diese Versuche erinnert das biblische System zuerst, dass man bei ihnen voraussetze, was eben erst erwiesen werden soll, indem man unerwiesen annehme, dass es überall wahre Wunder nicht geben könne, und von dieser Annahme geleitet die ausserordentlichen Begebenheiten der Geschichte Jesu in den Kreis gemeiner Erscheinungen herabzuziehen suche. Sodann entgegnet es, dass durch diese Versuche die ganze biblische Geschichte unsicher werde, weil in alle Begebenheiten derselben Wunder verwebt seyen. Endlich lässt es nicht unerwähnt, wie diese Versuche meist so gekünstelt und gezwungen seyen, dass man ihnen schon darum seinen Beifall versagen müsse. *Cf.* Thienemann, Bestimmung des Standpunktes, von wel-

chem aus alle Versuche, die Wundergeschichten des Neuen Testamentes aus natürlichen Ursachen zu erklären, zu betrachten sind. Leipz. 1798. Besenbeck, Lazarus, oder über das Unstatthafte der natürlichen Erklärung der Wundergeschichten im Neuen Testamente. Erlang. 1810. Aus dem gleichen Grunde endlich muss das biblische System auch der Behauptung widersprechen, dass niemand mit völliger Gewissheit sich davon überzeugen könne, dass ein Wunder wirklich geschehen sey, weil immer die Möglichkeit entweder der Täuschung oder der Selbsttäuschung übrig bleibe, und daher von den Wundern ein sicherer Beweis für die göttliche Sendung Christi nicht entlehnt werden könne; wogegen das biblische System erinnert, dass glaubwürdige Schriftsteller auch dann Glauben verdienen, wenn sie Wunder erzählen, um so mehr, wenn diese Wunder den Charakter der Wahrheit in sich selbst tragen, wenn der Wunderthäter von untadeligem Charakter ist, mit seinen Wundern sich nicht hervordrängt, mit Andacht und Würde, vor Freunden und Gegnern, und zwar um wichtiger Zwecke willen sie vollbringt; was bei den Wundern des Neuen Testamentes überall stattfinde, die sich wesentlich unterschieden als wohlthätige und gotteswürdige Handlungen von den oft lächerlichen und abgeschmackten Wundern der Thaumaturgen des Alterthums. Daher könnte man die Glaubwürdigkeit der Evangelisten um so weniger bestreiten, welche überdem nicht hätten wagen können, diese Wunder zu behaupten, wenn sie nicht wirklich als Wunder von ihren Zeitgenossen betrachtet worden wären. Indem daher das biblische System den Begriff des Wunders, und den auf die Wunder gegründeten Beweis festhält, muss es die dagegen erhobenen Einwendungen zu beantworten versuchen. Was von den Juden gegen die Wunder Christi eingewendet wird, dass er sie nemlich durch die Macht böser Geister verrichtet habe, hat zu unserer Zeit eben so seine Bedeutung verloren, wie das, was die Heiden ihm entgegen zu setzen pflegten, dass nemlich Christus ein Magier gewesen sey und durch magische Künste aus-

serordentliche Wirkungen hervorzubringen vermocht habe. Bedeutender waren die Einwürfe, welche in der neueren Zeit Woolston, Christ. Damm, der Verfasser des Horus, und Bahrdt, vornemlich aber Rousseau und Hume erhoben. Die wichtigsten dieser Einwürfe sind diejenigen, dass, da Gott nach unwandelbaren Gesetzen die Welt regiere, die Abweichung von den Naturgesetzen mit seiner Weisheit streiten würde, und dass, um zu beurtheilen, ob eine Begebenheit ein Wunder sey, die Kenntniss der ganzen Natur, und aller ihrer Kräfte vorausgesetzt würde, weil wir nur, wenn wir diese Kenntnisse besitzen, zu beurtheilen vermögen, was über der Natur sey. Diese Einwürfe beantwortet das biblische System dadurch, dass es erinnert, 1) der Mensch vermöge die Art und Weise der göttlichen Weltregierung gar nicht zu fassen; die Vorstellung einer mittelbaren Wirksamkeit Gottes sey eben so unerklärbar, wie die einer unmittelbaren, und es lasse sich daher die Möglichkeit, dass Gott auch unmittelbar in den Lauf der Dinge eingreifen könne, nicht bezweifeln. 2) Dass, um eine Erscheinung für ein Wunder zu erklären, keinesweges die Kenntniss der ganzen Natur, sondern nur ihrer bekannten Kräfte erfordert werde; indem wohl niemand zweifeln könne, dass ein Wunder sich ereignet habe, wenn er einen Todten durch die blosse Kraft eines Wortes zum Leben erwachen sieht. Es ist aber der bisher dargestellte Wunderbeweis von den ältesten Zeiten an bis auf die neuesten herab als einer der wichtigsten Beweise für den göttlichen Ursprung des Christenthums von den christlichen Lehrern betrachtet worden. Zwar legten die Apologeten der alten Kirche auf die Weissagungen ein grösseres Gewicht, als auf die Wunder, weil bei dem Wunderglauben ihrer Zeit aus den Wundern Christi ein gnügender Beweis für seine göttliche Sendung nicht geführt werden konnte, und von den Neuplatonikern Thaumaturgen der heidnischen Welt, besonders Apolonius von Tyana und Pythagoras Christo entgegen gestellt wurden; doch haben auch sie den Wunderbeweis gebraucht, und namentlich Origenes in sei-

ner Schrift *contra Celsum*, so wie Arnobius *adversus paganos* machten den Versuch, Merkmale aufzustellen, durch welche die Wunder des Gottgesandten von den blossen Wundern des Zauberers unterschieden werden könnten. Gleicherweise hat man sich in allen folgenden Zeiten des Wunderbeweises bedient, und bis auf die neuesten Zeiten herab ist er von vielen aufgestellt und gerechtfertigt worden, besonders von Georg Campell in seiner Abhandlung über die Wunder, welche er gegen Hume schrieb; von Noesselt in der Vertheidigung der Wahrheit und Göttlichkeit der christlichen Religion (§. 359.); von Less, über die Religion, deren Wahl und Bestätigung. 2. Th. S. 187 ff. von Brescius, Apologien verkannter Wahrheiten. 1 Th. von Seiler, so wie in mehreren Schriften, so namentlich in der Abhandlung über die Beschaffenheit, Zwecke und Wirkungen der bewundernswürdigen Thaten Jesu und seiner Apostel, in Tzschirners Memorabilien, 1. Bd. 1. St. von Kleuker, in der neuen Prüfung und Erklärung der vorzüglichsten Beweise für die Wahrheit und Göttlichkeit des Christenthums. 2 Bd. und zuletzt von Gräffe in der philosophischen Vertheidigung der Wunder Jesu und seiner Apostel. Gött. 1812. Der Einwurf aber namentlich, dass die Kenntniss der ganzen Natur vorausgesetzt werden müsse, wenn man eine Erscheinung für ein Wunder erklären wolle, wird beantwortet von Reinhard in der Abhandlung: *Utrum ad judicium de miraculis requiratur universae naturae accurata cognitio. Opuscc. Vol.* I. *pag.* 145 *sqq.*

§. 5.

Quod miraculis, idem porro vaticiniis, i. e. praedictionibus rerum futurarum, earumque contingentium, quibus eventus respondit, demonstratur. Ad ejusmodi autem vaticinia a prophetis Messiam et tempora messiana canentibus edita, quae ad se pertinerent, ipse Je-

sus Christus provocavit, et Apostoli operam quam maxime dederunt, ut res a Christo gestas prophetarum oraculis egregie respondisse docerent. Prophetarum maxime vaticiniis primi Christi sectatores eo adducti sunt, ut eum Messiam haberent; nec qui nostris temporibus doctrinam biblicam sequuntur, argumentum ab iis ductum omittere possunt. Patres ecclesiae hoc argumentum omnium gravissimum judicarunt, atque in eo exornando plus etiam, quam par erat, elaborarunt. Idem argumentum sequentium saeculorum doctores tenuerunt, ejusque exornandi causa disciplinam peculiarem, propheticae theologiae nomine appellatam, condiderunt.

Der zweite äussere Beweis wird auf die erfüllten Weissagungen der Propheten gegründet. Nicht jede durch den Erfolg gerechtfertigte Vorherverkündigung kann eine Weissagung genannt werden, oftmals nemlich ist das Künftige so in dem Gegenwärtigen gegeben, dass es von dem einsichtsvollen und welterfahrenen Manne vorhergesagt werden kann. Um nun die auf die Erkenntniss der Ursachen künftiger Erscheinungen gegründete Vorhersagung von der Weissagung zu unterscheiden, muss als ihr wesentliches Merkmal festgesetzt werden, dass die vorhergesagte Begebenheit zufällig, *res contingens*, d. h. eine solche sey, deren Eintreffen aus dem gegenwärtigen Zustande der Dinge nicht erkannt werden konnte. Lässt sich nun erweisen, dass wirklich dergleichen Begebenheiten von den Propheten vorhergesagt worden sind, die an Christo erfüllt wurden: so kann hieraus auf den höheren Ursprung des Christenthums geschlossen und durch diese Weissagungen die Annahme einer übernatürlichen, unmittelbaren Offenbarung gerechtfertigt werden. Denn, da dem Menschen durch eigene Kraft zufällige Begebenheiten vorher zu sehen versagt ist: so muss angenommen wer-

den, dass, wenn eine solche Begebenheit vorherverkündigt wird, und sie dann so erfolgt, wie sie vorherverkündigt wurde, Gott hierbei auf ausserordentliche Weise sich wirksam erwiesen habe. Auf diesen Beweis legten die Christen um so grösseres Gewicht, da Christus wiederholt auf die an ihm sich erfüllenden Weissagungen der Propheten sich berufen hat. Als Christus auftrat unter dem jüdischen Volke, erklärte er sich für den Messias, und um als diesen sich darzustellen und zu legitimiren, berief er sich auf die Weissagungen der Propheten; nach einigen Stellen im Allgemeinen, wie Jo. 5, 39. Luc. 24, 27. wo er versichert, dass seine Schicksale von den Propheten vorherverkündigt worden wären; in anderen Stellen aber wies Christus auch auf die Uebereinstimmung einzelner, gegenwärtiger Ereignisse mit den Weissagungen des Alten Testamentes hin, wenn er z. B. über den Johannes sich erklärt, versichert er nach Matth. 11, 10. dass dieser es sey, von welchem Malach. 3, 1. geschrieben stehe: „Siehe ich sende meinen Boten vor dir her.“ Zu anderer Zeit, als Christus in der Synagoge vorlas, versicherte er Luc. 4, 17 — 21. die eben aufgeschlagene Stelle, Jes. 61, 1. gehe eben jetzt in Erfüllung. Wie kurz auch die Erzählung des Lucas ist, so wird doch so viel aus ihr ersehen, dass Christus die aufgeschlagene Stelle des Jesaias auf sich gedeutet, und gezeigt habe, dass er derjenige sey, den Jehovas Geist regiere. Wie sich Christus auf die Weissagungen der Propheten berief, so erwähnten sie auch häufig die Apostel, um aus ihnen darzuthun, dass er wirklich der Christ, der Messias gewesen sey. Sie erweiterten aber diesen Beweis, indem sie darauf vornemlich aufmerksam machten, dass der Tod und die Auferstehung Jesu von den Propheten schon vorherverkündigt worden sey; indem sie ferner in minderwichtigen Umständen auf die Uebereinstimmung der Gegenwart mit der Vorherverkündigung der Propheten sich beriefen, und endlich sich nicht begnügten, die alttestamentlichen Stellen bloss anzuführen, sondern sie zuweilen ausführlicher zu erklären und zu zeigen suchten, dass sie,

da sie auf keinen anderen passten, nothwendig auf Christum bezogen werden müssten. Je mehr der Tod Christi vielen anstössig geworden war, desto öfter erinnerten die Apostel, (Act. 3, 18. 17, 3. 1 Cor. 15, 3.) es sey ganz dem Ausspruche der Propheten gemäss, dass der Christ gelitten habe und gestorben sey. Als nach der Erzählung, Act. 8, 27 — 35. Philippus den Aethiopier traf, welcher das 53. Cap. des Jesaias las, verkündigte er ihm Christum so, dass er mit dieser Stelle eben den Anfang machte. Selbst der Umstand, dass man sich in die Kleider Jesu theilte, wird Matth. 27, 35. für eine Erfüllung dessen erklärt, was im 22. Psalme vorhergesagt sey. Aus demselben Grunde erwähnten die Apostel häufig, (Act. 3, 25. 13, 34.) dass die Auferstehung Jesu von den Propheten vorherverkündigt worden sey. Auch erweiterten sie den Weissagungsbeweis dadurch, dass sie bei minder wichtigen Umständen auf die Uebereinstimmung gegenwärtiger Ereignisse mit den Aussprüchen der Propheten hinwiesen. Wenn z. B. Matthäus (13, 34 sq.) erzählt, Jesus habe in Parabeln geredet, so gedenkt er dabei der Worte Assaphs, Ps. 78, 2. Wenn er berichtet, (Matth. 27, 9.) man habe von dem Gelde, welches Judas zurückgab, einen Todtenacker gekauft: so bemerkt er dabei, es sey eine Vorherverkündigung des Propheten Jeremias (32, 6.) in Erfüllung gegangen. Meist zwar begnügten sich die Apostel, alttestamentliche Aussprüche anzuführen; zuweilen aber gingen sie auch auf ihre Erklärung ein, und suchten zu zeigen, dass sie von Jesu verstanden werden müssten. So z. B. zeigt Paulus, Act. 13, 36 sq. dass die Stelle Ps. 16, 10: „Du wirst nicht gestatten, dass dein Heiliger die Verwesung sehe," nicht auf David, welcher ja gestorben und neben seinen Vätern begraben sey, sondern auf Christum bezogen werden müsse, weil dieser die Verwesung nicht gesehen habe. Auf ähnliche Weise führt auch Petrus, Act. 2, 29 — 31. diesen Beweis. Nach dem Vorgange Christi und der Apostel legten die Kirchenväter das grösste Gewicht auf den Weissagungsbeweis,

ein grosser Theil der Apologien ist seiner Darstellung gewidmet. In den Disputationen mit den Juden insbesondere wird dieser Beweis geltend gemacht, und weit öfter, als auf die Wunder Christi, berief man sich auf die Erfüllung der Weissagungen. Von den Apologeten wurde der Weissagungsbeweis so erweitert, dass man fast auf allen Blättern des Alten Testamentes Weissagungen von Christo und der christlichen Zeit fand; was man, ausgehend von der allegorischen Interpretation, auch leicht finden konnte. Auch kann es als ein Beweis von dem Gewichte, welches man auf den Weissagungsbeweis legte, gelten, dass man unter dem Namen der sibyllinischen Orakel und des Testamentes der zwölf Patriarchen, Schriften erdichtete, welche ausführliche und bestimmte Weissagungen von Christo enthielten. Einige spätere Kirchenväter zwar, wie Eusebius von Emisa und Theodoretus, erkannten, dass man bei dem Aufsuchen der Weissagungen im Alten Testamente mit grosser Willkühr verfahre, und riethen daher, dieselben auf die von Christo oder den Aposteln selbst angeführten alttestamentlichen Stellen zu beschränken. Allein die grosse Mehrzahl achtete nicht hierauf, sondern fuhr fort den Weissagungsbeweis durch die Anwendung der allegorischen Interpretation zu erweitern. Auch die Kirchenlehrer der folgenden Zeiten bedienten sich alle dieses Beweises, und in den späteren Zeiten wurde sogar unter dem Namen der prophetischen Theologie eine eigene der Darstellung und Begründung dieses Beweises gewidmete Wissenschaft aufgestellt.

§. 6.

Quae theologia prophetica commemorat prophetarum vaticinia, duplicis generis sunt: pertinent enim aut ad ipsum Jesum Christum, aut ad ea, quae, quum ecclesia nasceretur, evenerunt. Oracula ad ipsum Jesum Christum pertinentia nunc Messiae, Dei nomine et auctoritate venturi et gentes pariter atque Judaeos ad regnum suum

salutare adducturi, adventum nuntiarunt, nunc fata ejus, natales, miserias, mortem, reditum in vitam et dignitatem cecinerunt. Prophetia, ab initiis obscuris profecta, clarior facta est sensim paulatimque, quo magis tempus adventus Messiae appropinquabat. Neque modo nuntiatum est regnum Messianum voce prophetarum, verum etiam adumbratum seu praefiguratum multis modis. Hae rerum christianarum adumbrationes typi dicuntur, et in personales et reales dividuntur. Quae in explicandis typis versabatur disciplina, theologiae typicae nomine appellata est.

Die prophetische Theologie stellt, um den Weissagungsbeweis zu begründen, eine Theorie über die Weissagungen auf, und geht dann in die näheren Erklärungen der einzelnen Weissagungen ein. Sie bestimmt nicht nur den Begriff der Weissagung, sondern stellt auch den Grundsatz auf, dass, wie aus den heiligen Büchern selbst hervorgehe, die Verkündigung des Messias anfangs nur allgemein und dunkel gewesen; je mehr aber die Zeit seiner Erscheinung sich näherte, immer bestimmter und deutlicher geworden sey. Den Stammvätern des Menschengeschlechtes und den Patriarchen war im allgemeinen nur verheissen, dass einer kommen werde, welcher bestimmt sey, der Welt Seegen zu bringen. Später wird von diesem, der da kommen sollte, vorhergesagt, dass er ein Sprössling aus Davidischem Geschlechte seyn werde; und als die Zeit seiner Ankunft sich noch mehr näherte, wurde auch auf einzelne Umstände seines Lebens, auf den Ort seiner Geburt, auf seinen Tod und auf seine Auferstehung hingewiesen. Obgleich alle Vertheidiger des biblischen Systemes zu allen Zeiten Weissagungen angenommen haben: so ist man doch immer bei der Bestimmung der alttestamentlichen Stellen, welche als Weissagungen zu betrachten seyen, verschiedener Meinung

gewesen. Einige haben mehr, andere weniger Weissagungen in den Propheten gefunden. Darüber jedoch war man meist einstimmig, dass die von Christo und den Aposteln selbst angeführten alttestamentlichen Stellen als Weissagungen gelten müssten. Es sind aber die Weissagungen doppelter Art, indem sie entweder Christum selbst und sein Werk, oder Ereignisse der christlichen Urzeit betreffen. Die zahlreichsten sind die der ersteren Art, und auch diese können wieder auf eine doppelte Gattung zurückgeführt werden, denn einige beziehen sich auf die Ankunft des Messias überhaupt, welcher von Gott gesendet mit Kraft und Weisheit ausgerüstet zum Heile der Welt erscheinen werde; da hingegen andere von seinen Schicksalen und von seiner Würde reden. Allgemeine Schilderungen des Messias sind zuerst die schon den Stammältern des Menschengeschlechtes, Genes. 3, 15. und den Stammvätern des israelitischen Volkes, Genes. 12, 3. 18, 18. gegebenen Verheissungen; *cf.* 2 Cor. 11, 3. Dann die Verkündigung Mosis, Deuter. 18, 15. und die Schilderung bei Jesaias 11, 1 — 4. 61, 1. Die übrigen auf Christum selbst sich beziehenden Weissagungen weisen auf seine Schicksale und seine Würde hin; so wurde vorherverkündigt, Micha, 5, 1. Jes. 7, 14. dass er aus dem Hause Davids stammen, und zu Bethlehem von einer Jungfrau geboren werden solle; *cf.* Matth. 1, 23. 2, 5. So wie von seiner Geburt, so ist auch von seinen Leiden und seinem Tode namentlich Jes. 53, 5 — 8. die Rede; und selbst der Umstand, dass man sich in die Kleider Christi theilen und seine Hände durchbohren werde, ist Ps. 22, 17 — 19. vorhergesagt; auch ist seine Auferstehung vorherverkündigt worden, besonders Ps. 16, 9 — 11. *cf.* Act. 2, 26. Von der Würde, zu welcher er nach Vollendung seines Werkes erhoben werden solle, ist vornemlich Ps. 2, 6 — 18. *cf.* Act. 13, 33. und Ps. 110. die Rede. Als Vorherverkündigung von Ereignissen der christlichen Urzeit werden ausgezeichnet: Mal. 3, 1. wo nach Matth. 11, 10. die Erscheinung Johannis des Täufers, des Vorläufers Christi, verkündigt

wird. Eben so Joël, 3, 1 sq. wo von der Ausgiessung des heiligen Geistes die Rede ist. Ferner gehören hierher die Stellen, in welchen davon die Rede ist, dass auch die Heiden in das Messiasreich aufgenommen, und an dem Heile, welches Christus der Welt bringen sollte, Theil haben würden, Jes. 2, 2. 42, 1—4. 49, 6. 60, 3. Mal. 1, 11. Ps. 67, 2—7. Endlich die Stellen, wo von dem Ungehorsam der Juden gegen den Messias die Rede ist, namentlich Jes. 65, 2. 8, 14.

Nicht bloss auf das Wort der Propheten aber, sondern auch auf die Aehnlichkeit zwischen Personen und Instituten des Alten Testamentes mit Personen und Erscheinungen der christlichen Zeit wird die Annahme gegründet, dass Gott auf ausserordentliche Weise zwischen dem Alten Testamente und dem Christenthume einen nahen Zusammenhang gestiftet, und durch den Alten den Neuen Bund vorbereitet habe. Die Veranlassung zu dieser Annahme haben mehrere neutestamentliche Stellen gegeben, in welchen, wie besonders Col. 2, 17. und Hebr. 10, 1. alttestamentliche Institute für Vorbilder dessen, was in der christlichen Zeit geschah, erklärt werden. Dass Paulus selbst in Personen und Instituten des Alten Bundes vorbildliche Hinweisungen auf Christum und die christliche Zeit gefunden habe, kann besonders aus Gal. 4, 22 — 30. 1 Cor. 10, 4 sq. geschlossen werden; da hingegen in anderen Stellen z. B. Jo. 3, 14. und Rom. 5, 14. nur alttestamentliche Erscheinungen mit Erscheinungen der christlichen Zeit verglichen zu werden scheinen. Geleitet von diesen Stellen des Neuen Testamentes nahmen auch die Väter der alten Kirche durchgehends an, dass Personen und Institute des Alten Testamentes vorbildliche Hindeutungen auf Christum und die christliche Zeit gewesen seyen, und den doppelten Zweck hätten, theils Merkmale des wahren Messias zu seyn, theils den Frommen des Alten Bundes einen Vorschmack des Messias und der Gnade Gottes in Christo zu geben. Was sie bestimmte, den Weissagungsbeweis zu erweitern, bewog sie auch, in der ganzen alttestamentlichen Geschichte Typen zu suchen. Auch die christlichen Lehrer der späteren Zeit nahmen

Typen an, und von einigen ist die Lehre von diesen Vorbildern als eine besondere Wissenschaft unter dem Namen der Typologie vorgetragen worden. Man theilte aber die Typen ein in *personales*, wie Adam, Jonas, Melchisedek; und *reales*, unter welchen vornemlich die Opfer hervorgehoben wurden. Da jedoch viele bei der Aufstellung der Typen ganz willkührlich verfuhren, indem sie jede auch noch so entfernte Aehnlichkeit auffassten: so wurde von mehreren der Grundsatz aufgestellt, dass man nur das als Typen zu betrachten habe, was im Neuen Testamente selbst dafür erklärt werde. Dieser Grundsatz ist auch in den symbolischen Büchern unserer Kirche, in der *Apologia*, *Art.* 12. pag. 259 — 263. aufgestellt worden.

§. 7.

Quemadmodum oracula prophetarum et miracula a Christo edita, ita, quae Christus ipse vaticinatus est, quaeque ei nascenti et mortuo evenerunt, divini interpretis facultatem et auctoritatem testantur. Exinde enim, quod, quae Christus de suis fatis, de rebus ab Apostolis gerendis, et de Hierosolymorum et populi Judaici exitio cecinit, eventu comprobata sunt, praevidisse eum res futuras easque contingentes recte colligitur. Pariter quae ei evenerunt, omniumque maxime reditus ejus in vitam, divinum interpretem demonstrant. Denique Jesu Christi et a fraude et a furore fanatico quam maxime alieni vita integra et sancta, instituti ab eo suscepti praestantia, et ecclesiae christianae, commodissimis temporibus ortae, propagatio ad multos eosque cultissimos populos, ejusdemque conservatio media inter labentia regna, nec non vis salutaris, quam sacra christiana in publica privataque vita mul-

torum populorum emendanda exseruerunt, multum facit ad sententiam de divina religionis christianae origine confirmandam.

Ausser den Wundern und Weissagungen der Propheten gehören zu den äusseren Beweisen: 1) Die von Christo ausgesprochenen Weissagungen selbst. In seinen Reden nemlich werden Stellen gefunden, welche entweder auf sein eigenes Schicksal, auf die Schicksale seiner Apostel und seiner Lehre, oder auf den Untergang des jüdischen Staates und namentlich Jerusalems sich beziehen. Anlangend seine Schicksale, so sagte Christus seinen Jüngern seinen Tod und seine Auferstehung voraus, Jo. 3, 14. Luc. 9, 22. 18, 32 — 34. und erklärte sich hierüber vornemlich deutlich und bestimmt, als er nach Jerusalem reiste. Ja selbst, dass Judas ihn verrathen und Petrus ihn verleugnen würde, wusste er vorher, Jo. 6, 70 sq. 13, 18 sq. Matth. 26, 34. Eben so redet er oft von den Schicksalen seiner Apostel und seiner Lehre, und sagt ihnen namentlich vorher, dass man sie verfolgen und die Ausbreitung des Evangeliums zu verhindern suchen würde, Jo. 16, 1 — 4. Matth. 21, 42 sq. 23, 34. 24, 9. Luc. 13, 29 sq. 21, 16 sq. Endlich berichtet die evangelische Geschichte, dass Christus auch den Fall des jüdischen Staates und namentlich Jerusalems vorhergesagt, und als einen nahe bevorstehenden dadurch bezeichnet habe, dass er sagte: Es würde diess alles geschehen, ehe das gegenwärtige Geschlecht vergehe, Matth. 24, 34. Marc. 13, 30. Luc. 21, 33. 19, 42 sqq. Da nun diese Vorherverkündigungen zufällige Dinge betrafen, die, wie die Geschichte lehrt, erfüllt worden sind: so muss aus ihnen geschlossen werden, dass Christus das Vermögen der Vorherwissenschaft künftiger Dinge besessen habe. Etwas Zufälliges war es doch offenbar, dass Petrus Christum verleugnete, Judas ihn verrieth; dass er gerade am Paschafeste starb und nach 3 Tagen von den Todten auferstand. Wollte man auch sagen, dass aus der damaligen Lage und Stimmung der Juden sich habe schliessen lassen, dass es bald

zu einer Empörung und durch diese zum Untergange des jüdischen Staates kommen würde: so konnte doch niemand ohne die Vorherwissenschaft künftiger Dinge mit solcher Bestimmtheit vorhersagen, dass dieses alles erfolgen würde, ehe das gegenwärtige Geschlecht vergehe. *Cf.* Adolph Schlegel, die Weissagung Jesu von der Zerstörung Jerusalems, erläutert und mit der Geschichte verglichen. Leipzig 1775.

Wie durch die Weissagungen Christi, so wird auch durch die wunderbaren Begebenheiten seines Lebens die Annahme begründet, dass Gott bei seiner Sendung und bei den durch ihn vollbrachten Werken auf ausserordentliche Weise sich wirksam erwiesen habe. Wunderbar ist sein Eintritt in das Leben, wunderbar sein Ausgang aus der Welt, und als das höchste und bedeutsamste Wunder steht namentlich seine Auferstehung in der evangelischen Geschichte; dass ein Todter wieder lebt, ist eine von dem Gange der Natur so abweichende und ausserordentliche Erscheinung, dass sie von jedem für ein Wunder erklärt werden muss, und noch ausserordentlicher erscheint sie dadurch, dass Christus sie deutlich und bestimmt vorhergesagt hat, Jo. 2, 19 sq. 10, 18. Matth. 16, 20. Diese Begebenheit aber muss für hinlänglich beglaubigt geachtet werden, weil sie einstimmig von den Evangelisten erzählt und wiederholt von allen Aposteln erwähnt wird. Auch war sie auf das Innigste in die Lehren und Hoffnungen der Apostel verwebt: Christus der Gekreuzigte und Auferstandene war gleichsam die Summe dessen, was sie der Welt verkündigten. Ueberdem liegt ein Grund ihrer Beglaubigung auch darin, dass sich ohne sie nicht würde erklären lassen, wie die durch den Tod Christi entmuthigten Apostel mit einem Male wieder Muth und Hoffnung geschöpft, und in dem Glauben an Christum so befestigt worden seyen, dass sie unter grosser Aufopferung ihn der Welt verkündigten. Dass in den Evangelien die Auferstehung Christi mit einiger Abweichung erzählt wird, kann gegen die Begebenheit selbst nichts beweisen; und auch daraus kann nichts gegen sie gefolgert werden,

dass Christus nach seiner Auferstehung nur seinen Jüngern und Freunden, nicht aber seinen Feinden erschienen ist. Daher haben denn die christlichen Lehrer zu allen Zeiten auf die Auferstehung Christi das grösste Gewicht gelegt, und mehrere sind bemüht gewesen, die Glaubwürdigkeit dieser Begebenheit zu beweisen, und gegen Einwürfe zu rechtfertigen.

Endlich kommt bei der Beweisführung für den höheren Ursprung des Christenthums auch das Leben und der Charakter seines Stifters, die Herrlichkeit der von ihm gegründeten Anstalt, die Geschichte der Einführung und der Erhaltung des Christenthums und die heilsame Wirkung in Betracht, welche das Christenthum im Zustande der Welt hervorgebracht hat. Der Charakter Christi erscheint uns als völlig tadel- und fleckenlos, keine Spur eigennützlger Absicht wird in der Geschichte seines Lebens gefunden, und die Ruhe und Mässigung, mit welcher er handelt und redet, seine Klarheit und Nüchternheit widerlegt den Verdacht der Schwärmerei und des Fanatismus. Hierdurch muss man um so geneigter werden, das für wahr zu halten, was Christus von sich selbst sagt, von seinem Verhältnisse zu Gott und von dem Zwecke seiner Erscheinung. Hierzu kommt, dass die von Christo gestiftete Anstalt sowohl hinsichtlich ihres Umfanges als ihres Zweckes über alle Anstalten sich erhebt, welche jemals von Weisen oder Volksführern gestiftet worden sind. Weder eine blosse Schule wollte er stiften, noch eine diesem oder jenem Volke bestimmte Verfassung und Gesetzgebung: eine das ganze Menschengeschlecht umfassende Anstalt sollte seine Kirche seyn, für den höchsten Zweck sollten durch sie die Menschen erzogen und gebildet werden, zur sittlichen Reife wollte er durch sie das Menschengeschlecht führen. In der Gründung dieser Anstalt aber die Hand Gottes zu finden, muss man um so geneigter werden, wenn man die Geschichte ihrer Stiftung und ihrer Erhaltung betrachtet. Denn das Christenthum erschien zu der passendsten Zeit in der Welt, indem gerade damals, als es eintrat, der alte Glaube sich über-

lebt hatte, die Welt eines neuen Glaubens bedurfte, und zu seiner Annahme theils durch eine höhere Bildung, theils durch eine engere Verbindung der Völker, theils auch durch Ausbreitung der Juden über viele Länder vorbereitet war. Wie in der Geschichte der Einführung, so muss man die Hand Gottes auch in der Geschichte der Erhaltung des Christenthums finden. Obgleich erst das Judenthum, bald das Heidenthum und die Macht der Gewaltigen sich ihm entgegen stellten: so behauptete es sich dennoch, breitete immer weiter sich aus, und wurde zuletzt der herrschende Glaube im Römerreiche. Mit jedem Jahrhunderte drang es weiter, und auch in den letzten Zeiten hat es, wenn auch nur langsame, Fortschritte gemacht. Indem die Staaten entstanden und wieder vergingen, die Schulen der Weltweisen geöffnet und wieder geschlossen wurden, hat die Kirche Christi, obwohl unter wechselnden Gestalten, achtzehn Jahrhunderte in der Welt bestanden. Endlich darf nicht unbemerkt bleiben, dass, wie viel Irrthümer auch in die Kirche Christi eingedrungen und die heilsamen Kräfte des Evangeliums durch die Sünde und den Wahn der Menschen gehemmt worden seyen, dennoch das Christenthum eine heilsame Veränderung in dem Zustande der Welt hervorgebracht habe. Wie tief auch die christliche Welt immer steht, weiter als die Alten ist sie dennoch fortgeschritten, und in Vergleichung mit anderen Völkern zeichneten doch unleugbar die christlichen, wie durch höhere Bildung, so durch mildere Sitten sich aus. Zwar kann durch die eben erwähnten Beweise der übernatürliche Ursprung des Christenthums nicht dargethan und die Annahme, dass es eine unmittelbare Offenbarung Gottes sey, nicht gerechtfertigt werden: allein je klarer man die heilsame Wirkung des Christenthums erkennt, und je genauer man die Geschichte seiner Einführung und Erhaltung erwogen hat, desto geneigter wird man seyn, eine ausserordentliche Anstalt der welterziehenden Vorsehung Gottes in ihm zu finden, und die Beweise gelten zu lassen, durch welche sein übernatürlicher Ursprung dargethan wird.

§. 8.

Quae vero praeterea pro adserenda religionis christianae divina origine argumenta commemorantur, nulla sunt. Nam Joannis Baptistae *de divino Christi munere testimonio eam ob causam nihil tribuendum esse videtur, quod Joannem Dei fuisse interpretem e Christi demum sermonibus colligitur. Provocavit quidem ipse Christus ad Joannis testimonium, sed eam tantum ob causam, quod magna erat Baptistae auctoritas inter Judaeos. Eodemque in loco argumentum a* donorum spiritus sancti perpetuitate *ductum ponendum est. Nam miracula, quae primis post Christum natum saeculis edita esse narrantur, licet non callide ficta, temere tamen credita sunt.*

Ausser den erwähnten Beweisen hat man sich auch auf das Zeugniss Johannis des Täufers berufen, geleitet vornemlich durch die Stelle Jo. 5, 33 — 36. Aus dieser Stelle selbst aber ergiebt sich, dass Jesus nur desshalb auf den Täufer sich berief, weil er in grossem Ansehen bei den Juden stand, wie besonders aus der Stelle Luc. 3, 15. sich ergiebt. Dass aber das Zeugniss des Täufers für die Christen unserer Zeit als ein Beweis für die göttliche Sendung Christi nicht gelten könne, folgt daraus, dass wir den Täufer nur durch die evangelische Geschichte kennen, und darum für einen Propheten halten, weil er von Christo dafür erklärt worden ist: mithin würde man sich im Zirkel drehen, wenn man aus dem Zeugnisse des Johannes die göttliche Sendung Christi beweisen wollte. Eben so wenig Kraft hat der auf die Fortdauer der Wundergaben in den ersten christlichen Jahrhunderten gegründete Beweis. Allerdings rühmten sich die Christen der ersten Jahrhunderte, im Besitze höherer, übernatürlicher Kräfte zu seyn, und erwähnten zum Zeugnisse dafür, dass es oft-

mals Christen gelungen sey, durch das Zeichen des Kreuzes und durch die Anrufung des Namens Christi böse Geister zu überwinden, und namentlich solche zu heilen, welche von ihnen besessen und gequält worden wären. Auch in späteren Zeiten fand man in jenen Erzählungen Zeugnisse von der übernatürlichen Kraft in der alten Kirche und auf sie vornemlich wurde der Beweis von der *perpetuitas donorum spiritus sancti* gegründet. Die Erzählungen jedoch, aus welchen man diesen Beweis hergeleitet hatte, tragen das unverkennbare Gepräge ihrer abergläubigen Zeit, und desshalb hat man grösstentheils aufgehört, sich des auf die Fortdauer der Geistesgaben gegründeten Beweises zu bedienen; vornemlich nahm diese Erzählungen und den aus ihnen genommenen Beweis der Engländer Middleton in der Schrift: „Freie Untersuchungen über die Wundergaben," in Anspruch, und übereinstimmend mit ihm haben seitdem die meisten deutschen Theologen, die Dogmatiker eben sowohl als die Kirchenhistoriker, geurtheilt.

§. 9.

Omissis ejusmodi argumentis, iis tantum utendum est, quae idonea sunt ad persuadendum. Quum autem neque argumentandi subtilitate, neque testimoniorum copia divina religionis christianae origo ita possit demonstrari, ut audientibus assensus extorqueatur: pietas honestique studium in eo requiritur, qui sibi de rebus christianis plane persuaderi cupit. Quod ipsum Christus declaravit, dum divinam doctrinae suae praestantiam observanda Dei voluntate cognosci doceret. Neque aliud quid, quam vera pietas, quae ex usu doctrinae christianae nascitur, et ad certam cognitionem ducit, testimonium spiritus sancti, quod dicitur, habendum est.

Da der Glaube an das Christenthum Glaube ist: so kann es nicht befremden, dass keine Beweisführung eine

apodiktische Gewissheit hervorzubringen vermag, d. h. eine solche, durch welche die Möglichkeit des Gegentheils ausgeschlossen wird. Auch wenn der göttliche Ursprung des Christenthums auf das Befriedigendste bewiesen worden ist, bleibt immer das Gegentheil gedenkbar, und jeder, der nicht glauben will, wird den aufgestellten Beweisen Einwürfe entgegenzusetzen wissen. Nicht bloss durch den Verstand, sondern auch durch das Herz ist der Glaube bedingt, und derjenige nur wird zu einem festen und lebendigen Glauben an das Christenthum kommen, welcher ihm glauben will, weil ein solcher Glaube ihm Bedürfniss ist. Daher wird vorausgesetzt bei dem, welchen man durch die aufgeführten Beweise zum Glauben an das Christenthum führen will, dass er sich sehne, einen befriedigenden Aufschluss über Daseyn und Bestimmung des Menschen, und eine grössere Glaubenszuversicht zu erlangen, als die Weltweisheit zu gewähren vermag; dass ferner der moralische Sinn in ihm geweckt sey, und er Nahrung des religiösen und sittlichen Lebens in den Anstalten der Kirche zu finden wisse. Je mehr nun ein solcher die christliche Gesinnung in sein Herz aufnimmt, und je öfter er den Trost des Evangeliums empfindet, desto fähiger und geneigter muss er werden, die den Verstand überzeugenden Gründe gelten zu lassen. Und so giebt es denn einen inneren Beweis für das Christenthum, in geistiger Erfahrung gegründet, von welchem Christus selbst geredet hat, namentlich in der Stelle Jo. 7, 17. und 8, 31 sq. Denn wenn Christus in dieser Stelle sagt, dass man durch die Befolgung des göttlichen Willens und durch die treue Uebung dessen, was er gebiete, die Wahrheit erkenne und zu der Ueberzeugung, dass seine Lehre von Gott sey, gelange: so macht er offenbar die Ueberzeugung von dem göttlichen Ursprunge des Christenthums von der Gesinnung des Menschen abhängig, und von der Erfahrung, die er mache, indem er ein christliches Leben führe. Demnach ist es sowohl der Natur der Sache als den Aussprüchen Christi gemäss, zu lehren, dass es einen auf innere, geistige Erfahrung gegründeten Beweis

für die Wahrheit und Göttlichkeit des Christenthums gebe. Da nun in der Schrift alles Gute in dem Menschen für die Wirkung des göttlichen Geistes erklärt wird: so kann allerdings dieser innere Beweis das Zeugniss des heiligen Geistes genannt werden. Nicht immer hat man aber dieses unter dem *testimonium spiritus sancti* verstanden, vielmehr dachte man sich meist unter demselben ein von dem göttlichen Geiste übernatürlich gewirktes, unmittelbares Ueberzeugungsgefühl von der Göttlichkeit des Christenthums. Zu einer solchen Annahme ist aber weder in der Natur der Sache, noch in der heiligen Schrift ein hinreichender Grund vorhanden. Denn irriger Weise hat man sich auf Rom. 8, 16. berufen, indem hier gar nicht von dem Glauben an die Göttlichkeit des Christenthums die Rede ist. Eben so wenig lässt die Stelle 1 Cor. 2, 4. einen Beweis finden, weil hier *ἀπόδειξις πνεύματος καὶ δυνάμεως* soviel ist, als *ἀπόδειξις πνεύματος δυνατοῦ* d. h. Wunder durch das *πνεῦμα* gewirkt. Eben so ist auch 1 Jo. 5, 6. *πνεῦμα μαρτυροῦν* soviel als bezeugende Wunderkraft. Auf die erwähnten Stellen aber gründete man die Annahme des *testimonium spiritus sancti* im unmittelbaren Sinne, nannte dasselbe *testimonium internum*, und setzte es dem *testimonium externum*, unter welchem man die Wunder verstand, entgegen, und berief sich bei dieser Unterscheidung vornemlich auf Hebr. 2, 4.

§. 10.

Haec autem religio, argumentis idoneis confirmata, eo consilio a Jesu Christo condita est, ut homines viam inire possent, qua miseriam peccando contractam effugientes ad salutem aeternam ducerentur. Id enim munus Christo datum esse, ut non modo institutione sua, sed maxime rebus a se gerendis homines miseros servaret, eosque sempiternae felicitatis participes redderet, exinde patet, quod literae sacrae docent, parasse

eum hominibus morte sua peccatorum veniam, eosque olim in vitam revocaturum, atque ad regni sui communionem adducturum esse. Itaque ii non satis assequuntur Jesu Christi consilium, qui id modo eum spectasse arbitrantur, ut ecclesiam conderet, traderetque decreta, moribus regendis et consolandis hominum animis idonea.

Wie bei der Erklärung über das Wesen des Christenthums, so hält sich das biblische System auch bei der Bestimmung seines Zweckes ganz an die Erklärung der Schrift. Es soll aber das Christenthum nach der Erklärung Jesu und der Apostel nicht bloss eine Anstalt zur Belehrung und Andachtsübung, sondern das Mittel seyn, das durch die Sünde verscherzte Heil, Vergebung der Sünde und ewiges Leben zu erlangen; denn ausdrücklich wird gelehrt, der Zweck und das Geschäft Jesu Christi bestehe nicht bloss darin, dass er die Menschen belehre und in eine kirchliche Anstalt vereinige, sondern hauptsächlich darin, dass er durch That und Handlung sie rette, d. h. erlöse von der Sünde und des ewigen Heiles theilhaftig mache. Diess ergiebt sich 1) aus dem, was von Jesu Tode gelehrt wird; denn nicht genug, dass dieser Tod ist *εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν*, Matth. 26, 28. es wird auch ausdrücklich gelehrt, dass die Menschen um dieses Todes willen die Vergebung der Sünden erlangen, Eph. 1, 7. und dass Jesus um der Sünden der Menschen willen gestorben sey, Rom. 8, 3. 1 Cor. 15, 3. und als Wirkung des Todes Jesu wird ausdrücklich angegeben, dass durch ihn der Mensch von dem aus der Sünde kommenden Verderben errettet werde und das Heil erlange, Jo. 3, 16. Dasselbe geht 2) daraus hervor, dass gelehrt wird, Christus werde die Todten erwecken, und die gläubigen Frommen zu der Theilnahme an dem Himmelreiche führen, 1 Cor. 15, 22. Rom. 5, 17. Phil. 3, 21. Apoc. 1, 18. Desshalb wird Christus auch *σωτὴρ κατ' ἐξοχὴν* genannt, Tit. 3, 4 sqq. 2 Petr. 1, 11. und dess-

halb wird versichert, dass nur in ihm und in keinem anderen das Heil sey, Act. 4, 12. Demnach ist der Zweck des Christenthums, den durch die Sünde elenden Menschen einen Weg zu öffnen, damit sie durch den Glauben an Christum von diesem Elende befreit und des ewigen Lebens theilhaftig werden können; keinesweges aber bloss einen Unterricht über Gott und göttliche Dinge zu geben. Allerdings war auch dieses eine Absicht Jesu, sein Hauptzweck aber bestand doch darin, durch sein Leiden und seinen Tod die Welt zu erlösen. Die Belehrung der Menschen und die Gründung der Kirche ist dem höheren Zwecke der Erlösung und Beseeligung der Welt untergeordnet, und hängt mit ihm, wie Mittel und Bedingung, zusammen. Belehrt müssen die Menschen werden, damit sie an Christum glauben, und in eine Kirche müssen sie zusammentreten, damit das Evangelium fortgepflanzt und ein wirksamer Unterricht ihnen zu Theil werde. Allein die Belehrung und die sittliche Bildung ist nicht der höchste Zweck, dieser ist die Erlangung des Heiles, die Erlösung von dem Verderben der Sünde und die Seeligkeit des ewigen Lebens. Daher ist das Christenthum nicht als eine blosse Anstalt zum Unterrichte oder zur Erbauung, sondern als eine Heilsanstalt zu betrachten, welche in dem Geschlechte jeder Zeit die Erlösung an denen wirkt, welche den Weg gehen, den Christus ihnen zeigt.

SECTIO II.

SENTENTIA RATIONALISTARUM.

§. 1.

Magna licet sit inter ipsos rationalistas sententiarum diversitas, in eo tamen consentiunt omnes, quod r e l i g i o n e m c h r i s t i a n a m rerum

divinarum, quas homo magnam partem suapte vi excogitare nequeat, institutionem esse vehementer negant, eamque ob causam mysteria positiva tollunt, et placita in literis sacris tradita, quae non ad mores regendos pertinere videntur, commenta e seriorum Judaeorum theologia ad evangelii praecones propagata haberi volunt. Contra eos autem, qui ex hac sententia sequi putant, revelatione nihil revelatum esse, ideoque homines facile ea carere, ita disputant, ut, quum homo totus a rebus externis pendeat, publica verae religionis promulgatione ejusdemque propagatione ad posteros opus esse doceant, et religionem christianam eam ob causam in maximo pretio haberi jubeant, quod perpetua eaque publica sit verae pietatis atque honestatis magistra.

Der Rationalismus, in welcher Gestalt er auch erscheine, muss, wenn er folgerecht verfahren will, leugnen, dass die Offenbarung das der Vernunft Unerreichbare kund mache. Denn wenn die Offenbarung ein Unterricht von dem der Vernunft Unerreichbaren ist: so hat es keinen Sinn, wenn man die Vernunft über sie stellt, und das in ihr Gegebene einer Vernunftkritik unterwerfen will. Daher kann dem Rationalismus das Christenthum nur die Kundmachung der Vernunftreligion, wenn gleich in eigenthümlicher Form, verwebt mit Thatsachen und dargestellt in Symbolen, seyn. Eine Folge dieser Ansicht ist, dass der Rationalismus die positiven Mysterien verwirft, und dass er solche Religionsvorstellungen aufgiebt, welche in keinem nachweisbaren Zusammenhange mit den ethischen Zwecken stehen, wie z. B. die Dämonologie; und dass er den Ursprung dieser Vorstellungen aus der Theologie der späteren Juden herleitet, und dabei bemerkt, dass ihre Fortdauer in der christlichen Welt um so weniger befremden könne, da keine Zeit unabhän-

gig von der anderen sich bilde. Die Gründe aber, auf welche der Rationalismus diese Ansicht von dem Christenthume stützt, sind vornemlich folgende: 1) Der letzte Grund des Glaubens liegt in der menschlichen Vernunft, und der Mensch darf nichts als wahr annehmen, wofür nicht Gründe in seiner Vernunft liegen. Machte ihm nun die Offenbarung Dinge, welche der Vernunft unerreichbar sind, bekannt: so müsste er in Hinsicht ihrer dem Vernunftgebrauche entsagen. 2) Die Offenbarung ist durch Menschen in die Welt eingeführt und fortgepflanzt worden, und wahrscheinlich ist es, dass sie Menschliches in das Göttliche gemischt haben. Nimmt man daher auch das auf, wofür ein hinreichender Grund in der Vernunft nicht enthalten ist: so läuft man Gefahr, anstatt göttlicher Belehrung, menschliche Satzung zu ergreifen. Gegen den Einwurf aber, dass bei dieser Ansicht eine Offenbarung angenommen werde, welche nichts offenbare, und mithin die Offenbarung als entbehrlich erscheine, erinnern sie folgendes: Obgleich in allen Gemüthern der Grund der wahren Religion liegt, so bedarf es doch äusserer Veranlassung, das Bewusstseyn derselben zu erwecken, und öffentlicher Institute, um sie in das Leben der Menschen einzuführen. Die Entwickelung der menschlichen Bildung hängt, obschon die Anlagen aller Menschen im wesentlichen gleich sind, von den äusseren Umgebungen ab; auch die in seinem Gemüthe gegründeten Ideen müssen dem Menschen von Aussen kommen, müssen durch Ueberlieferung an ihn gebracht, und in Symbolen, dergleichen nur eine positive Religion haben kann, dargestellt werden, wenn er sich ihrer bewusst werden soll. Darum musste die wahre Religion, wenn sie Glaube der Völker werden sollte, etwas Aeusserliches, in der Erfahrung Gegebenes, das von Geschlecht zu Geschlecht sich fortpflanzen konnte, werden. Das nun ist sie im Christenthume geworden, welches eine ganz neue Periode in der Religionsgeschichte angefangen, und dem religiösen Geiste eine ganz andere Richtung gegeben hat. Eine solche Kundmachung der wahren Religion aber ist unstreitig ein der

Vorsehung würdiger Zweck. Es ist also durch die Offenbarung allerdings etwas, und zwar das Höchste und Würdigste, nemlich die wahre Religion geoffenbart, d. h. durch Lehre und Cultus in die Welt eingeführt, und durch die Kirche dafür gesorgt worden, dass sie als ein Aeusserliches fortdauere und von Geschlecht zu Geschlecht sich fortpflanze. In der vorchristlichen Welt war im Judenthume nur der Keim der wahren Religion und im Heidenthume ein Aberglaube vorhanden, welcher die sittliche Bildung mehr hinderte, als förderte: das Christenthum hat den im Judenthume liegenden Keim entwickelt, das Heidenthum verdrängt und so in einem grossen Theile der Welt die wahre Religion eingeführt; denn von dem Christenthume ist die ganze religiöse und sittliche Bildung der europäischen Menschheit ausgegangen. Daher ist durch das Christenthum, obgleich es nichts, das über der Vernunft wäre, geoffenbart hat, mittels der Promulgation der wahren Religion ein grosser Zweck erreicht worden, und wird heute noch erreicht, da die Menschen dieser Zeit eben so, wie die der Vorzeit, einer in der Geschichte gegebenen Offenbarung nicht minder, als der Offenbarung durch die Vernunft bedürfen, und eine gemeinsame Anbetung Gottes nur durch eine positive Religion möglich ist.

§. 2.

Non idem est inter rationalistas consensus, si, num revelatio operatio Dei supernaturalis et immediata habenda sit, nec ne, quaeritur. Alii enim tenent, alii tollunt revelationem supernaturalem. Qui eam tuentur, cum ad historiam sacram, miraculis plenam, provocant, tum notioni ejusmodi operationis divinae nihil rationi contrarium inesse demonstrant, et alia praeterea ad sententiam de religione modo supernaturali hominibus patefacta commendandam disputant. Nec qui ita sentiunt, secum pugnare

existimandi sunt, id licet concedi debeat, rationalistarum doctrinam non, ut doctrina biblica, supernaturali revelatione tanquam fundamento suo niti. Qui autem religionem christianam revelationem supernaturalem haberi nolunt rationalistae, supernaturalis efficaciae Dei notionem e veterum hominum, qui insolita quaeque et mira ad immediatam Dei operationem retulerint, sentiendi ratione fluxisse existumant, resque omnes secundum leges aeternas stato ordine a Deo regi defendunt. Id tamen vel qui ita sentiunt rationalistae largiuntur, religionem christianam divinae esse originis, et eam Dei curam, qua effectum sit, ut vera religio omnibus innotesceret, commode revelationem dici; qua ipsa sententia rationalistae a naturalistis differunt. Dogma de inspiratione autem supra expositum non modo qui tollunt, verum etiam qui tenent revelationem supernaturalem, rationalistae repudiant, et spiritum sanctum, quo Apostoli acti esse dicuntur, vim animi moralem seu divinam habent, externa institutione suscitatam et motam.

Das zweite Merkmal in dem von dem biblischen Systeme angenommenen Offenbarungsbegriffe, dass die Offenbarung eine unmittelbare Veranstaltung Gottes, eine übernatürliche Wirkung der höchsten Causalität sey, wird von einigen Rationalisten festgehalten, von anderen aufgegeben. Kant gab wenigstens zu, dass die Vernunft die Möglichkeit und Wirklichkeit einer solchen Offenbarung nicht widerlegen könne, und mehrere kritische Philosophen und Theologen, Heydenreich, Tieftrunk, Fichte, Ammon und Nitzsch, suchten die logische, metaphysische und moralische Möglichkeit einer übernatürlichen Offenbarung darzuthun; besonders war der zuletzt

genannte Theolog bemüht, in seinen *prolusionibus de religionis revelatione externa eadem publica*, *Vit.* 1808. zu zeigen, dass die Materie des Christenthums, die allgemeine Religion, seine Form aber, seine Promulgation, eine unmittelbare Veranstaltung Gottes sey. Die Gründe nun, auf welche sie sich berufen, sind folgende: 1) Die evangelische Geschichte ist eine Reihe wunderbarer Ereignisse und Thaten: mithin ein Zeugniss von der übernatürlichen Wirksamkeit Gottes bei der Gründung des Christenthums. 2) In dem von diesen ausserordentlichen Erscheinungen abstrahirten Begriffe einer übernatürlichen Offenbarung Gottes liegt nichts der Vernunft Widersprechendes; denn, warum sollte nicht Gott, um einen grossen Zweck zu erreichen, ausserordentlicher Mittel sich bedient haben? warum sollte sein Walten an die Gesetze, nach denen die Veränderungen der menschlichen Dinge erfolgen, immer und in allen Fällen gebunden seyn? 3) Diese Ansicht hat selbst ein praktisches Interesse; denn unter der Voraussetzung einer unmittelbaren Offenbarung wird der göttliche Ursprung des Christenthums am klarsten und gewissesten erkannt, und Gott erscheint dann gleichsam in einem näheren und innigeren Verhältnisse zu der Welt. Endlich 4) muss diese Ansicht um des Ansehens Christi und der Apostel willen festgehalten werden, welche, da sie sich für ausserordentliche göttliche Gesandte erklären und von ausserordentlichen Thaten und Ereignissen reden, als Schwärmer erscheinen würden, wenn man nicht annehmen wollte, dass wirklich Wunderbares geschehen sey, und sie sich eines ausserordentlichen Berufes bewusst gewesen wären. — Zwar ist dieser Rationalismus, welcher einen übernatürlichen Ursprung des Christenthums annimmt, von mehreren der Inconsequenz beschuldigt worden, allein mit Unrecht: denn es liegt durchaus nichts Widersprechendes darin, anzunehmen, dass Gott, um die wahre Religion in die Welt einzuführen, ausserordentliche Anstalten getroffen habe; die Apostel für Werkzeuge Gottes zu erklären, und doch anzunehmen, dass sie unter dem Einflusse ihrer Zeit gestanden hätten. Diess

aber bleibt freilich gewiss, dass in dem Rationalismus nicht, wie in dem biblischen Systeme, eine absolute Nothwendigkeit liegt, die Idee einer unmittelbaren Offenbarung festzuhalten. Das biblische System steht und fällt mit diesem Begriffe, denn nur dann kann es der Vernunft ansinnen, dem Ansehen der Schrift sich unbedingt zu unterwerfen, wenn sie als untrügliches Wort Gottes an die Menschen angenommen wird. Der Rationalismus aber fordert diese unbedingte Unterwerfung nicht, und bedarf daher auch des Begriffes einer unmittelbaren Offenbarung nicht, um das unbedingte Ansehen der Schrift zu begründen; vielmehr nimmt er eine solche Offenbarung bloss desshalb an, weil die heilige Geschichte ihn darauf führt, und er es dem grossen Zwecke des Christenthums angemessen findet, dass Gott zur Erreichung desselben ausserordentliche Anstalten getroffen habe. Daher haben auch andere Rationalisten die Idee einer übernatürlichen Offenbarung gänzlich aufgegeben, namentlich ist diess geschehen von Löffler, von dem Verfasser der Briefe über den Rationalismus, und von Wegscheider. Diese Rationalisten nemlich behaupten, dass die Idee einer übernatürlichen Offenbarung aus der Gewohnheit der alten Welt, alles Ungewöhnliche auf Gottes unmittelbare Wirksamkeit zurückzuführen, entsprungen sey; dass der Gedanke, Gott greife in manchen Fällen unmittelbar in den Gang der Dinge ein, der richtigen Vorstellung von der göttlichen Weisheit widerstreite; daher leiten sie das Wunderbare der heiligen Geschichte von dem Geiste der Zeit, in welcher jene Begebenheiten geschehen und aufgezeichnet sind, her. Aber auch diese Rationalisten betrachten das Christenthum als eine göttliche Anstalt und nennen seine Erscheinung eine Offenbarung Gottes. Die ewigen Vernunftideen, sagen sie, sind unleugbar in ihrer grössten Reinheit und Fülle im Christenthume erschienen, und unverkennbar ist es, dass das Christenthum dem religiösen Geiste der Welt eine ganz andere Richtung gegeben hat. Darum ist es Gottes Werk, darum ist es eine Offenbarung Gottes, wenn es gleich gemäss den von Gott in die

Natur gelegten Gesetzen, und nicht auf übernatürliche Weise begründet und fortgepflanzt worden ist. Das Hervortreten des Göttlichen in der Welt, die im Leben erscheinende wahre Religion kann und soll aber Offenbarung genannt werden. Hieraus ergiebt sich zugleich, dass allerdings zwischen dem Rationalismus, welcher in dem Christenthume eine göttliche Anstalt erkennt, und zwischen dem Naturalismus, welcher in ihm nur eine zufällige Erscheinung findet, ein wesentlicher Unterschied ist. Wenn auf diese Weise die Rationalisten über den Begriff der Offenbarung getheilt sind: so stimmen sie dagegen darin überein, dass sie das kirchliche, wenn gleich in den symbolischen Büchern nicht deutlich ausgedrückte Dogma von der Inspiration verwerfen. Sie erinnern dagegen folgendes: 1) Die heiligen Schriftsteller selbst haben nicht von einer göttlichen Wirksamkeit in ihren Gemüthern bei der Abfassung ihrer Schriften, durch welche ihnen das Niederzuschreibende mitgetheilt worden sey, und sie gegen jeden Irrthum geschützt worden wären, geredet, noch diese Wirksamkeit von der Offenbarung unterschieden. 2) Man braucht nicht, um die Entstehung der heiligen Bücher zu erklären, auf die unmittelbare Wirksamkeit der höchsten Causalität zurückzugehen, da sie nichts enthalten, was nicht Menschen, welche Jesu Lehre empfangen hatten und Zeugen seiner Thaten gewesen waren, zu schreiben vermocht hätten; auch streitet die in jeder dieser Schriften ausgedrückte Individualität ihrer Verfasser mit der Ansicht, nach welcher die heiligen Schriftsteller als blosse Werkzeuge des göttlichen Geistes vorgestellt werden. 3) Die Ausdrücke: *πνεύματι φέρεσθαι*, *ἐν πνεύματι λαλεῖν*, *γλώσσαις λαλεῖν*, *προφητεύειν*, *χαρίσματα*, bezeichnen die Begeisterung, die Erhebung des Gemüthes durch das religiöse Gefühl, die erweckte sittliche Kraft und die Ausdrücke dieser Begeisterung. Jede lebhaftere Bewegung schrieb die alte Welt einer höheren Causalität zu, ein Beweis dafür aber, dass unter den Gaben des Geistes, *χαρίσματα*, nichts anderes, als die religiöse Begeisterung zu verstehen sey, liegt darin, dass die

Apostel sich ihrer nicht als eines besonderen Vorzuges rühmen, indem sie von allen wahrhaften Christen sagen, dass sie den göttlichen Geist empfangen hätten. 1 Jo. 2, 20. 1 Cor. 2, 15. Eph. 1, 17.

§. 3.

In demonstranda porro veritate et divina religionis christianae origine ita versantur rationalistae, ut internis argumentis majus pondus, quam externis tribuant. Neque tamen omittunt plane argumenta externa, et ii etiam, qui religionem christianam revelationem supernaturalem habendam esse negant, e sacrorum tamen christianorum historia, Dei numine condita ea esse et propagata, colligi volunt.

Das biblische System, ob es gleich auch des inneren Beweises sich bedient, legt doch auf den äusseren Beweis das grösste Gewicht, und muss auf diese Weise verfahren, weil die Idee einer übernatürlichen Offenbarung nur auf die Wunder der evangelischen Geschichte und auf die Erfüllung der Weissagungen der Propheten gegründet werden kann. Der Rationalismus dagegen, welcher die Idee einer übernatürlichen Offenbarung aufgiebt, oder doch das Interesse nicht an ihr nimmt, welches das biblische System an ihr nehmen muss, verfährt auf die entgegengesetzte Weise, und legt das Gewicht vorzüglich auf den inneren Beweis, auf die Uebereinstimmung des Christenthums mit den in der Vernunft gegebenen Ideen und Gesetzen, und auf seine Angemessenheit zu den Bedürfnissen des menschlichen Geistes und Herzens. Allein auch der Rationalist selbst, der keine übernatürliche Offenbarung annimmt, findet in der Geschichte des Christenthums einen Beweis dafür, dass es eine göttliche Anstalt sey. Hierauf nemlich führt auch ihn vorerst die Vorbereitung des Christenthums durch den Monotheismus und die politisch-religiöse Verfassung des jüdischen Vol-

kes, durch die messianische Erwartung und die Ausbreitung der Juden in der Welt, so wie durch die Annäherung zwischen Juden und Griechen. Eben darauf führt ihn ferner die Geschichte der Gründung des Christenthums, besonders das Zusammentreffen der Umstände, welche Jesum auf den Glauben an seine Berufung führten, die Apostel den Messias in ihm finden liessen, und die Wiederbelebung seines Körpers bewirkten. Auch der Rationalist findet hierin ein Zeugniss von der göttlichen Weltregierung, welche das Christenthum zum Heile der Welt gründen wollte. Endlich führt auch den Rationalisten hierauf die Geschichte der Ausbreitung des Christenthums, und die Betrachtung der grossen Wirkungen, die es in der Welt hervorgebracht hat Denn durch das Christenthum hat der religiöse Geist eine ganz neue Richtung genommen und die wahre Religion ist in ihm als etwas Aeusserliches und an die Geschichte Geknüpftes erschienen, das fortgepflanzt und von einer Zeit der anderen überliefert werden kann. Unerwartete Fügungen des Schicksals aber, welche die geistigen und sittlichen Fortschritte der Menschheit befördern, sind als göttliche Veranstaltungen zu betrachten.

§. 4.

Ad miracula autem ii modo rationalistae provocare possunt, quibus persuasum est, Deum modo supernaturali per Jesum Christum hominibus sese manifestasse; neque modo possunt, verum etiam debent ad ea provocare, quoniam iis revelatio supernaturalis tanquam fundamento suo nititur. Qui vero revelationem supernaturalem tollunt, miracula in literis sacris commemorata non miracula habent, sed aut res gestas a scriptoribus sacris exornatas, aut mythos historiae sacrae intextos.

Auf die Wunder als auf einen Beweis für das Christenthum kann nur der Rationalismus sich berufen, wel-

cher eine übernatürliche Offenbarung annimmt, weil nur er ihrer bedarf, um die Idee einer solchen Offenbarung zu begründen. Er muss sie aber auch als Wunder, d. h. als aus den Naturgesetzen nicht erklärbare, unmittelbar durch Gott gewirkte Ereignisse anerkennen, weil er nur dann, wenn die heilige Geschichte eine wunderbare ist, befugt seyn kann, eine übernatürliche Offenbarung in dem Christenthume zu finden. Daher nimmt auch der Rationalismus die Wunder als Wunder, und behauptet, übereinstimmend hierin mit dem biblischen Systeme, dass es nichts der Vernunft Widersprechendes sey, zu glauben, dass der Herr der Natur entweder vom Anbeginne der Dinge es so geordnet habe, dass neben den gewöhnlichen ausserordentliche Ereignisse hervortreten, oder dass er unmittelbar in den Gang der Dinge eingreife und um grosser Zwecke willen ausserordentlich wirke. Diejenigen Rationalisten aber, welche die Idee einer unmittelbaren Offenbarung aufgeben, können die Wunder nicht als Wunder gelten lassen, denn wenn sie dieselben dafür gelten liessen: so müssten sie auch das Christenthum als eine übernatürliche Offenbarung anerkennen. Als Grund aber, warum sie die Wunder nicht als Wunder anerkennen, führen sie an, dass die gereifte Vernunft sich sträube, an Abweichungen von dem gewöhnlichen Laufe der Dinge zu glauben, und geneigt sey, eine natürliche Erklärung aller der Thatsachen zu versuchen, welche ihr als Wunder angekündigt werden. Keinesweges aber wollen sie darum die neutestamentlichen Wunder für Erscheinungen eines Betruges erklären. Um ihre Entstehung zu erklären, sagen sie, müsse man sich in die Denkart der alten Welt und in die Lage der Apostel versetzen; ihr Ursprung sey in dem tiefen Eindrucke zu suchen, welchen das Grosse und Unergründliche der Erscheinung Jesu auf die Gemüther der Apostel gemacht habe. Menschen, welche vermöge der Ansicht ihrer Zeit gewohnt gewesen wären, alles auf Gottes unmittelbare Einwirkung und auf den Einfluss höherer Geister zurückzuführen, hätten durch die Bewunderung und Ehrfurcht, die sie gegen ihren Herrn und Meister hegten, be-

wogen werden müssen, seine Thaten und Schicksale als ausserordentliche und wunderbare zu betrachten; so sey die Heilung der Kranken, die Auferweckung des Lazarus und die Auferstehung Christi selbst zu erklären. Ausserdem aber meinen auch einige, dass die alte Welt das Leben grosser und verehrter Menschen mit Mythen ausgeschmückt habe, und finden namentlich in der Erzählung von der Empfängniss der Maria, von den bei der Geburt Jesu erscheinenden Engeln, von der Versuchung Jesu, von der Verklärung auf Tabor, diesen mythischen Charakter. Auch diese verkennen nicht, dass die neutestamentlichen Wunder als Wunder der Welt Bedürfniss gewesen seyen, und die Aufnahme des Christenthums befördert haben; auch finden sie in den Umständen und Ereignissen, welche den neutestamentlichen Erzählungen zu Grunde liegen, ein Zeugniss von der göttlichen Vorsehung, welche bei der Gründung des Christenthums wirkte. *Cf.* (*Böhme*) *De miraculis enchiridion a philosopho exhibitum theologis.* Zwick. 1805. Köster, Immanuel, oder Charakteristik der neutestamentlichen Wundererzählungen. Lpz. 1821. Matthäi, Synopse der vier Evangelien, nebst Kritik ihrer Wundererzählungen. Gött. 1826.

§. 5.

Quae causae rationalistas, revelationem supernaturalem tollentes, a fide miraculis habenda arcent, eaedem non sinunt eos credere vaticinia a prophetis edita et in Jesu Christo impleta esse. Itaque vaticinia non vaticinia, sed effata habent, quae aut ad homines eorum, quibus prophetae vixerunt, temporum pertinuerint, aut Messiae, a Judaeis exspectati, adventum nuntiaverint. In eo tamen rationalistae quoque providentiae divinae vestigia luculenta satis agnoscunt, quod Judaei Messiam exspectarunt, et in vita Jesu Chri-

sti multa fuerunt exspectationi eorum de Messia ita consentanea, ut Jesus, Dei legatum se esse, et ipse crederet, et aliis persuaderet.

Auch Weissagungen sind Wunder: was daher die Rationalisten, welche keine übernatürliche Offenbarung annehmen, abhält, an Wunder zu glauben, eben das macht sie auch dem Weissagungsbeweise abgeneigt. Doch auch solche Rationalisten, welche die Idee einer übernatürlichen Offenbarung festhalten und an Wunder glauben, erklären sich nicht aus philosophischen, sondern aus exegetischen Gründen gegen den von den Vertheidigern des biblischen Systemes aufgestellten Weissagungsbeweis. Die grammatische Interpretation des Alten Testamentes nemlich, sagen sie, lehrt, dass alle die Stellen, welche auf Christum und die christliche Zeit gedeutet worden sind, entweder auf Personen und Begebenheiten der Zeiten, in denen die Propheten lebten, sich beziehen, oder Schilderungen des Messias und der messianischen Zeit im Sinne der Erwartungen des jüdischen Volkes enthalten. Das nun suchen sie darzuthun durch die Erklärung der Stellen, auf welche man besonders sich berufen hat, nemlich Gen. 3, 15. 26, 4. 28, 14. Deuter. 18, 15. Ps. 2. 16. 22. 110. Jes. 53. Da einige mit der Annahme, dass allerdings alle alttestamentliche Stellen auf Zeiten und Personen ihrer Zeit sich bezögen, die Annahme von Weissagungen dadurch zu vereinigen suchten, dass sie sagten, man müsse in diesen Stellen einen doppelten Sinn, einen historischen und einen prophetischen unterscheiden: so wird hiergegen erinnert, dass eine solche Annahme mit den Grundsätzen der Hermeneutik durchaus nicht vereinbar sey. Enthalten aber die Schriften der Propheten, so schliesst man endlich, keine solchen Stellen, welche schlechterdings von Jesu Christo und der christlichen Zeit erklärt werden müssen und auf nichts anderes bezogen werden können: so fällt auch der von den biblischen Theologen aufgestellte Weissagungsbeweis. Auf diese Weise haben sich erklärt: Spinoza, im *Tractatus theologico-*

politicus. Eichhorn, in der Einleitung ins Alte Testament. 3. Th. Justi, über die Weissagung, in Paulus Memorabilien. Bd. 1. St. 3. In dem Zusammenhange der jüdischen Erwartung des Messias mit dem Christenthume finden auch die Rationalisten Spuren von dem Walten der göttlichen Vorsehung, und mithin einen Beweis dafür, dass das Christenthum eine göttliche Anstalt sey. Sie machen auf folgende Umstände besonders aufmerksam: 1) Unleugbar hegte das jüdische Volk die Erwartung eines Messias und messianischen Reiches. War gleich diese Erwartung sinnlich: so enthielt sie doch die Keime der Idee eines Gottesreiches, welches in der christlichen Zeit hervortrat, denn unverkennbar ist es, dass man sich das Messiasreich als eine Vereinigung zu der Gemeinschaft eines Glaubens, eines Gesetzes und einer Glückseeligkeit dachte, so dass man hierin den Keim der Idee der Kirche finden muss; auch redeten einige Propheten ausdrücklich von einer Vereinigung der Heiden mit den Juden, Jes. 60, 3 — 5. 66, 23. Hagg. 2, 7. Jer. 4, 2. Auch wird die messianische Zeit als eine Zeit geschildert, Joël, 3. in welcher Gott seinen Geist über die Menschen ausgiessen würde. Diese Erwartung dauerte unter den Juden Jahrhunderte lang fort, war zur Zeit der Erscheinung Jesu allgemein und lebendig, und hatte sich auch bei einem Theile des jüdischen Volkes schon veredelt und vergeistigt. 2) Als Jesus auftrat, erklärte er sich für den Messias, Matth. 11, 3 sqq. Jo. 4, 25 sqq. 16, 16 sq. und verlangte, dass man ihm glauben sollte, weil Moses und die Propheten von ihm geweissagt hätten, Jo. 5, 39 sqq. Luc. 24, 25, 44. Zwar dachte sich Jesus unter dem Reiche, das er stiftete, allerdings nicht das jüdische Messiasreich, Jo. 18, 36 sq. und nannte sich den Messias in einem anderen Sinne, als die Juden von dem Messias redeten: allein der Glaube an seine göttliche Berufung, ohne welche nichts Grosses ausgeführt werden kann, ging doch von der messianischen Erwartung seines Volkes aus, und ohne diese Erwartung und Uebereinstimmung vieler Umstände seines Lebens mit der Vorstellung vom

Messias würde er nicht zu der Ueberzeugung gelangt seyn, dass Gott durch ihn etwas Grosses in der Welt ausführen wolle. 3) Die Apostel und die frühesten Christen glaubten darum an Jesum, weil sie in ihm den von den Propheten verkündigten Messias erkannten. Die Messiaserwartung wurde daher das Mittel der Einführung des Christenthums in die Welt, und sie hätte es nicht werden können, wenn nicht zwischen den Thaten und Schicksalen Jesu und den Erwartungen des jüdischen Volkes eine auffallende Aehnlichkeit statt gefunden hätte. Die Erwägung dieser Umstände nun führt den religiösen Menschen zu dem Glauben, dass der erwähnte Zusammenhang kein zufälliger gewesen sey; vielmehr findet er auch hierin ein Zeugniss von der das Christenthum vorbereitenden und gründenden Vorsehung Gottes. *Cf.* Ammon, Entwurf einer Christologie des Alten Testamentes. 1794.

§. 6.

Quemadmodum rationalistae neque in explicanda religionis christianae natura, neque in veritate ejus demonstranda cum theologis biblicis consentiunt: ita etiam de fine religionis christianae secus sentiunt, atque ii, qui in literarum sacrarum auctoritate acquiescunt. Negant enim res ipsas a Jesu Christo gestas ad hominum salutem pertinere, et Deo, qui ante tempora christiana etiam generi humano consuluisset, in condendis sacris christianis id consilium propositum fuisse, defendunt, ut iis vera religio promulgaretur et plane innotesceret, hominibusque magnum et nunquam interiturum ad pietatem honestatemque excitandam et alendam praesidium pararetur.

Das biblische System nimmt einen reellen und unmittelbaren Zusammenhang zwischen den Thatsachen des Christenthums und dem Heile der Menschen an; diesen leug-

net der Rationalismus, und giebt bloss einen mittelbaren und ideellen Zusammenhang zu, welcher darauf beruhe, dass die auf fromme und sittliche Gesinnung einflussreiche Lehre des Christenthums durch diese Thatsachen entweder bestätigt, oder symbolisch dargestellt worden sey. Jenen unmittelbaren Zusammenhang aber muss der Rationalismus leugnen, weil dafür in der Vernunft ein Grund nicht ist, und weil er das Dogma von einem durch Adams Sünde entstandenen Verderben der menschlichen Natur als einen blossen Zeitbegriff betrachtet. Vielmehr setzt der Rationalismus den Zweck des Christenthums in eine vollständige Offenbarung der wahren Religion und in die Gründung einer Kirche, d. h. eine die wahre Religion fortpflanzende, die religiöse und sittliche Bildung durch Lehre, Gottesdienst und Disciplin fördernde Anstalt. In der vorchristlichen Zeit schon hat Gott sich offenbart auf eine der jedesmaligen Cultur angemessene Weise, Hebr. 1, 1. als Familiengott, *revelatio patriarchalis*, den Stammvätern des jüdischen Volkes; als Volksgott, *revelatio mosaica*, dem jüdischen Volke; und auch in den Lehren heidnischer Weisen ist das Göttliche offenbar geworden, wie dieses auch manche Kirchenväter erkannt haben, welche lehrten, dass sich der λόγος auch weisen Heiden mitgetheilt habe. Die vollständigste Offenbarung aber ist das Christenthum, in welchem sich Gott als den Vater des Menschengeschlechtes kund gemacht hat. Die Kundmachung der wahren Religion also und die Gründung der Kirche, welche sie bewahren und lebendig in dem menschlichen Gemüthe erhalten soll, ist der Zweck des Christenthums.

Cap. II.

DE DEO EJUSQUE OPERIBUS.

SECTIO I.

DOCTRINA BIBLICA.

§. 1.

Quamquam revelatio divina pro modo facultatis et cognitionis humanae diversa fuit: omnibus tamen, quibus lux ejus affulsit, ita Deus sese manifestavit, ut eum sapientissimum et potentissimum rerum omnium creatorem et rectorem agnoscerent. Non modo Christiani, verum etiam Judaei ab antiquissimis inde temporibus verum Deum coluerunt. Nam ut Novi, ita etiam Veteris Testamenti auctores supremum eum appellant rerum omnium dominum, intelligendi volendique facultatem ei tribuunt, ejusque virtute mundum creatum esse et regi, uno ore docent. Nomina, quibus eum nuncupant scriptores sacri, maximam partem a potentiae, qua pollere debet rerum omnium auctor et gubernator, notione ducta sunt.

Die göttliche Offenbarung war graduell zwar verschieden, und musste es seyn, wenn sie der Fassungskraft jedes Zeitalters angemessen seyn sollte; daher erscheint Gott im Alten Testamente allerdings unter der beschränkten Ansicht eines Nationalgottes und gleichsam in menschlicher Gestalt: allein der wahre Gott wurde dennoch auch von den Juden, und zwar auch von denen der frühesten Zeiten erkannt. Die Idee eines einigen Gottes als eines

denkenden und wollenden Wesens, als des Grundes von dem Daseyn der Welt und als des Lenkers der Schicksale geht durch alle die religiösen Anstalten hindurch, deren Geschichte die heiligen Bücher umfassen. Es wird aber in allen heiligen Büchern Gott dargestellt als das höchste und oberste Wesen, indem er bald ὁ ἐπὶ πάντων, Eph. 4, 6. bald der Herr der Herren und der König der Könige heisst, 1 Tim. 6, 15. Eben so wird er in allen heiligen Büchern als ein denkendes, wollendes und handelndes Wesen beschrieben; einstimmig schrieben die heiligen Schriftsteller ihm Erkenntniss zu, דַּעַת, γνῶσις, σοφία, und Willenskraft, βουλὴ, θέλημα. Eben so wird er in allen Büchern des Neuen und Alten Testamentes als der Schöpfer und Regierer der Welt geschildert, Gen. 1, 1. sqq. Ps. 96, 5. 121, 2. Jes. 40, 26. 42, 5. 44, 24. 66, 2. Jer. 10, 11 — 13. Act. 14, 15. 17, 24. Rom. 1, 25. 11, 36. Hebr. 2, 10. Die Namen aber, mit welchen Gott bezeichnet wird, sind im Neuen Testamente ὁ θεὸς, ὁ κύριος, ὁ πατήρ. Die Namen, welche im Alten Testamente gefunden werden, drücken meist die Idee der Macht, Hoheit und Stärke aus. Er heist hier: שַׁדַּי, theils allein, theils mit אֵל verbunden, von einem arabischen Worte, welches Stärke, Macht und Kraft bezeichnet; ferner אֵל der Mächtige, der Held. אֱלוֹהַּ der Furchtbare, der Verehrungswürdige. עֶלְיוֹן der Obere. אֲדֹנָי der Herr. Der Name יְהוָֹה־אֱלֹהִים wird ihm vornemlich in sofern gegeben, wiefern er als Nationalgott gedacht wird, denn die Etymologie, welche wir Exod. 3, 14. 6, 1 — 3. finden, scheint die Erfindung späterer Zeit zu seyn. Endlich wird Gott auch יְהוָֹה צְבָאוֹת genannt, welches richtiger Gott der Heerschaaren, als Gott der Sterne, überstezt wird.

§. 2.

Colligitur autem e scriptorum sacrorum effatis, Deum, cujus symbolica modo cognitio in humani ingenii imbecillitatem cadit, cogitandum esse naturam per se subsistentem et necessariam,

ideoque a mundo diversam, perfectissimam mente et voluntate, res omnes creantem et ita moderantem, ut bonum summum ratum fiat. Pantheismus, quem veterum philosophorum plurimi, recentiorum nonnulli secuti sunt, christianis de Deo decretis plane repugnat, et cum hanc, tum alias ob causas repudiandus est.

Auch die Offenbarung kann dem Menschen das Wesen Gottes an sich selbst nicht enthüllen, weil er die Ideen nur unter Symbolen, hergenommen von dem, was in ihm selbst gegeben ist, zu fassen vermag: daher ist alle, auch die durch die Offenbarung mitgetheilte Gotteserkenntniss, eine symbolische, d. h. der Mensch vermag das innere Wesen Gottes nicht zu durchdringen, sondern kann sich das Seyn und Walten desselben nur nach der Analogie seiner eigenen Kraft, seines Lebens, Verstandes und Willens vorstellen. Der Mensch hat keine andere Vorstellung vom Wesen und der Wirksamkeit Gottes, als die, welche er aus sich selbst schöpft, daher ist es ein unvermeidlicher Anthropomorphismus; jedoch wohl zu unterscheiden von dem Anthropomorphismus, in welchen der Mensch verfällt, wenn er seine Schwachheiten und Unvollkommenheiten, vielleicht gar die Gestalt seines Leibes auf das Göttliche überträgt. *Cf.* Greiling, Theophanien, oder über die symbolischen Anschauungen Gottes, Hal. 1808. und Klügling, über den Antropomorphismus der Bibel in der Vorstellung von Gott. Danz. 1806. Auch die Offenbarung musste unter diesen nothwendigen Symbolen Gott darstellen. Obgleich aber die heiligen Schriftsteller die Idee Gottes nirgends erklären und philosophisch entwickeln: so ist doch unleugbar, dass die wahre Idee Gottes, wie die gereifte Vernunft sie denken muss, bei ihnen gefunden wird; denn 1) wird Gott in der heiligen Schrift als ein selbständiges, nothwendiges und von der Welt verschiedenes Wesen dargestellt; was daraus hervorgeht, dass die heiligen Schriftsteller von ihm als einem

persönlichen und handelnden Wesen sprechen, dass sie ihn für ewig und für den Schöpfer der Welt erklären; ein persönlicher Gott muss aber ein selbständiges Wesen seyn. Die Ewigkeit Gottes schliesst die Abhängigkeit seines Daseyns von einem anderen Daseyn aus, und wenn sie als den Grund von einem anderen Daseyn ihn darstellt: so unterscheidet sie offenbar zwischen ihm und der Welt. Auf eben diese Idee Gottes als eines selbständigen, nothwendigen und von der Welt verschiedenen Wesens wird der Mensch durch seine eigene Vernunft geführt, und er gelangt zu dieser Idee dadurch, dass er den aus seinem Selbstbewusstseyn geschöpften Begriff des realen und selbständigen Seyns auf die Idee Gottes überträgt, wodurch er zu der Idee Gottes als einer Substanz, d. h. eines Realen, gelangt, welches für sich selbst existirt, ohne bloss die Bestimmung (Accidenz) eines anderen Dinges zu seyn. Wenn ich denke, bin ich mir bewusst, dass mein Ich in mir denkt, nicht aber ein anderes Ding, ich schliesse also, dass dieses Denken nicht einem anderen Dinge ausser mir inhärire, sondern mir selbst, folglich, dass ich eine Substanz sey, d. h. für mich existire, ohne das Prädikat eines anderen Dinges zu seyn. Dieses Wesenheitsgefühl ist etwas Unmittelbares, von der Erinnerung an vergangene Zustände unabhängig, und wird nicht durch Erkenntniss erworben. In wiefern diese Substantivität mit dem Bewusstseyn verbunden ist, dass man unter dem Wechsel der Veränderungen doch immer als ein und dasselbe Reale fortexistire, heisst sie Persönlichkeit. Diesen Begriff seines realen und selbständigen Seyns nun trägt der Mensch auf Gott über, d. h. er denkt sich Gott als für sich existirend, als ein Wesen, als Substanz, und zwar als eine Substanz, die ihres Seyns sich bewusst ist, wie er sich selbst seines Seyns bewusst ist, d. h. er denkt sich Gott als eine Person, und so muss er ihn denken; denn, was nicht als Substanz gedacht wird, kann gar nicht als ein für sich bestehendes Wesen gedacht werden, sondern ist bloss Modifikation, bloss Bestimmung eines anderen Dinges: daher hob Fichte aller-

dings die Wesenheit Gottes auf, indem er es für Abgötterei erklärte, Gott als Substanz zu denken, zu welcher Behauptung er durch den irrigen Begriff von Substanz, als dem in der Zeit und im Raume Existirenden, geführt worden war. Das Daseyn des Menschen aber ist bedingt, d. h. in einem früheren Seyn begründet, abhängig von früheren Ursachen. Indem nun der Mensch von dem göttlichen Seyn diese Schranke seiner eigenen Existenz hinwegdenkt, gelangt er zu der Idee eines nothwendigen Wesens, d. h. eines Wesens von einer unbedingten und absoluten Existenz, eines Wesens, welches den Grund seines Daseyns in sich selbst hat. Auch wird das Daseyn des Menschen dadurch beschränkt, dass äussere Ursachen auf ihn einwirken und ihn bestimmen, weil er zu der Welt gehört, und wie er die Dinge bestimmt, so wechselseitig wieder durch die Dinge bestimmt wird. Denkt man nun von dem Daseyn eines Wesens diese Beschränkung durch die Einwirkung äusserer Dinge hinweg: so kommt man zu der Idee eines von fremdem Einflusse unabhängigen Seyns, welches als ein ausserweltliches Seyn gedacht werden muss, weil, was in der Welt ist und einen Theil der Welt ausmacht, in einem kosmischen Nexus steht, und mithin durch die in der Welt vorhandenen Dinge bestimmt wird. Wäre also Gott in der Welt, wäre er ein Theil der Welt, so würde er auch durch die weltlichen Dinge afficirt und bestimmt; so wäre mithin sein Daseyn durch äusseren Einfluss beschränkt, und könnte daher nicht als das Vollkommenste gedacht werden. Gott aber muss als *ens independens*, mithin auch *impassibile*, unbestimmbar, gedacht werden. Also ist Gott isolirt, d. h. er steht nicht in dem Verhältnisse der Wechselwirkung zu der Welt; er wirkt zwar auf die Welt, die Welt aber wirkt nicht auf ihn, so dass er sich leidend verhielte; diess drückt die Schule mit den Worten aus: *Deus est ens extramundanum.* Ferner stellt die heilige Schrift Gott als ein geistiges Wesen dar von dem vollkommensten Verstande und Willen. Die Idee der Geistigkeit Gottes wird schon dadurch angedeutet, dass die Schrift lehrt, Gott

könne nicht im Bilde dargestellt werden, Rom. 1, 23. Act. 17, 29. wie denn schon den Juden, ihn im Bilde darzustellen, verboten war, Exod. 20, 4. Sodann wird Gott aber auch ausdrücklich πνεῦμα genannt, Jo. 4, 24. und in unzähligen Stellen ist von seinem Verstande und Willen die Rede. Auch liegt darin, dass Gott, Jo. 5, 17. ein unablässiges Wirken zugeschrieben wird, die Idee eines geistigen Lebens. Nicht aber bloss Verstand und Willen schreibt die Schrift Gott zu, sondern auch Verstand und Willen ohne die menschliche Schranke, daher Allwissenheit und Allmacht; desshalb wird Gott als das vollkommenste Wesen beschrieben und in dieser Beziehung gross, erhaben und unerforschlich genannt, Ps. 104, 1. 135, 3. 145, 3. Job. 11, 7 — 9. als der mit keinem Wesen verglichen werden könne, Ps. 86, 8 — 10. Jes. 40, 18, 25. 1 Tim. 6, 15 sq. Zu eben dieser Idee Gottes als eines geistigen Wesens von dem vollkommensten Verstande und Willen wird der Mensch auch durch seine Vernunft geführt, denn nicht bloss als real existirend, sondern auch als handelnd muss der Mensch Gott denken, wenn ihm durch die Idee Gottes das Daseyn der Welt erklärbar und die Erwartung des höchsten Gutes gesichert werden soll. Darum ist es nicht genug, dass er seine selbständige Existenz, seine Wesenheit auf Gott überträgt; der Grund alles Handelns ist der Gedanke und die freie Bestimmung des Willens, von einem anderen Grunde des Handelns hat der Mensch keinen Begriff: daher muss er auch sein Wesen, seine Kraft auf Gott übertragen. Was nach der Absonderung alles Zufälligen von seinem Ich übrig bleibt, ist eben das Princip seines Denkens und seines Wollens, sein Geist: um daher Gott als handelnd denken zu können, muss er als Intelligenz ihn denken, d. h. als ein denkendes und wollendes Wesen. Indem wir aber von dem göttlichen Verstande und Willen die menschliche Schranke sondern, gelangen wir zu der Idee des vollkommensten Wesens, d. h. des Wesens, in welchem alle Realitäten im höchsten Grade, ohne jede in der Endlichkeit gegründete Schranke, vorhanden sind. Den-

selben Begriff zu bezeichnen, braucht man auch den Ausdruck: unendliches Wesen; wodurch jedoch nicht die Grösse des göttlichen Wesens bestimmt, sondern nur unser Unvermögen, seine Grösse zu fassen, ausgedrückt wird. Unendlich nemlich ist der Begriff einer Grösse, die im Verhältnisse gegen ihr Maass grösser ist, als alle Zahlen; mithin ist Unendlichkeit kein absoluter, sondern ein relativer Begriff. Das Unendliche bewegt bloss und setzt in Erstaunen, man lernt aber einen Gegenstand dadurch, dass man ihn als unendlich denkt, nicht näher kennen, daher ist es zweckmässiger, sich von Gott der Ausdrücke absolute Vollkommenheit, Allgenugsamkeit (*omnitudo realitatis*) zu bedienen; denn diess sind positive Begriffe, da hingegen der Begriff Unendlichkeit ein bloss negativer ist. Endlich stellt die Schrift Gott als das Wesen dar, in welchem der Mensch den Erklärungsgrund von dem Daseyn der Welt und die Bürgschaft für die Erwartung des höchsten Gutes zu suchen habe, denn diess geht hervor aus allen den Stellen, in denen sie ihn als den Schöpfer der Welt schildert, und von seiner Weltregierung nach dem Gesetze eines heiligen Willens redet. Auch hierin stimmt die in der Vernunft gegebene Idee Gottes mit der christlichen Gotteslehre zusammen, denn dadurch eben wird die menschliche Vernunft genöthigt und berechtigt, an Gott zu glauben, dass sie eines erklärenden Grundes von dem Daseyn der Welt und der Bürgschaft für das Wirklichwerden des höchsten Gutes bedarf. Mithin muss die menschliche Vernunft auf solche Weise Gott sich denken, dass sie in ihm jenen Erklärungsgrund, wie diese Bürgschaft, finden könne. Daher geht aus der Schrift, wie aus der Vernunft, die Idee Gottes als des vollkommensten Wesens hervor, in dessen Verstande und Willen der vollständige Grund des Daseyns der Welt und des höchsten Gutes enthalten ist.

Von dieser christlichen Gotteslehre ist der Pantheismus wesentlich verschieden. In den meisten Schulen der alten Philosophen, besonders in der eleatischen und stoischen Schule, wurde er gefunden, welche letztere

namentlich Gott als die Weltseele darstellte, als ein lebendiges und denkendes, ätherisches und dem Feuer ähnliches Princip, welches die Welt bilde und regiere, und alles durchdringe. In der neueren Zeit ist der Pantheismus besonders in Spinozas Systeme hervorgetreten, welcher folgendermaassen lehrt: Es ist nichts, als eine unendliche Substanz, deren Prädikate Denken und Ausdehnung sind. *Substantia*, sagte er, *est*, *cujus existentia non indiget existentia alterius*. Da nun alle Dinge in der Welt ein fremdes Daseyn voraussetzen und bedürfen: so sind sie nicht Substanzen, sondern Accidenzen. Mithin ist nur eine Substanz, Gott, und alle Dinge sind Accidenzen, welche dieser einen unendlichen Substanz inhäriren. Alle Seelen sind Modifikationen des göttlichen Denkens, alle Körper Modifikationen seiner Ausdehnung: folglich ist alles, was ist, in Gott, und nichts kann ausser Gott seyn und gedacht werden. Die ganze Welt ist in Gott und ausser ihm ist nichts, Gott und die Welt also sind Eins. Aehnlich dem Spinozismus ist der in der neuesten Zeit hervorgetretene Schellingianismus, oder die Identitätsphilosophie. Dieser Pantheismus aber steht im Widerspruche mit der christlichen Theologie, weil er an die Stelle eines heiligen Gottes doch nur ein lebensschwangeres Universum setzt, und die Idee der Freiheit untergehen lässt in der Nothwendigkeit. Daher haben denn auch die Theologen gegen den Pantheismus zu allen Zeiten sich erklärt und dieses System bestritten, vornemlich dadurch, dass sie sagten, wenn Gott und Welt Eins sey: so müsse Gott als durch das in der Welt herrschende Gesetz der Nothwendigkeit gebunden, und als den Veränderungen, welche hier einander unablässig succediren, unterworfen gedacht werden, was mit der Idee des vollkommensten Wesens unvereinbar sey. Auch machte man mit Recht darauf aufmerksam, dass Spinoza von einer falschen Erklärung des Begriffes Substanz ausgegangen sey, denn Substanz sey nicht das, was zu seinem Daseyn kein fremdes Daseyn bedürfe, sondern jedes Reale, jedes für sich Existirende, jedes, was existirt, ohne die blosse Be-

stimmung eines anderen Dinges zu seyn; mithin könne man allerdings mehrere Substanzen denken, und folglich zwischen Gott und der Welt unterscheiden.

§. 3.

Ex qua quidem Dei notione virtutes ei tribuendae, quae via negationis, causalitatis et eminentiae cognoscuntur, facile colligi possunt. Appellavit autem theologorum consuetudo virtutes divinas attributa, eaque et a praedicatis Dei relativis et a proprietatibus divinis distinxit. Quae in scholis usurpantur attributorum divinorum divisiones, magnam partem aut falsae, aut inutiles, aut certe minus commodae sunt. Quare placet ea dividere in attributa ontologica, cosmologica et moralia, de quibus deinceps dicetur.

Die Entwickelung der Idee Gottes führt auf die göttlichen Eigenschaften, d. h. auf die Beschaffenheiten, welche in Gott vorausgesetzt werden müssen, wenn er als das vollkommenste Wesen, und als der hinreichende Grund von dem Daseyn der Welt und der Verwirklichung des höchsten Gutes gedacht werden soll. Auch kann man, da in Gott der Inbegriff aller Vollkommenheiten zu setzen ist, ein *attributum divinum* erklären durch *pars perfectionis divinae sigillatim spectata.* Es gelangt aber der Mensch zu der Vorstellung von diesen göttlichen Eigenschaften, wie schon von den Scholastikern bemerkt worden ist, auf eine dreifache Weise: 1) *via negationis*, d. h. dadurch, dass er alle Einschränkungen der Geschöpfe von der Idee Gottes hinwegdenkt; 2) *via causalitatis*, d. h. dadurch, dass er von der Beschaffenheit der Welt und der in ihr enthaltenen Wesen auf Gott, ihren Urheber, zurückschliesst, und 3) *via eminentiae*, d. h. dadurch, dass er die Vollkommenheit der Geschöpfe Gott im höchsten Grade zuschreibt. Es werden aber die *attributa divina* unter-

schieden: 1) von den *praedicatis Dei relativis*, d. h. von den Begriffen, welche ein Verhältniss Gottes zu der Welt andeuten; Allmacht, Güte, Gerechtigkeit sind Attribute; Schöpfer, Erhalter, Regierer der Welt sind relative Prädikate; 2) von den *proprietatibus divinis*, unter welchen man die unterscheidenden Charaktere der drei Personen in der Gottheit versteht. Unter den Eintheilungen der göttlichen Eigenschaften sind besonders folgende zu bemerken: 1) *Attributa negativa* und *positiva*. Unter den ersteren versteht man solche, durch welche eine Unvollkommenheit von dem Wesen Gottes ausgeschlossen wird, z. B. Unendlichkeit, Unsterblichkeit; unter den letzteren solche, durch welche Gott eine Vollkommenheit zugeschrieben wird. Schon die griechischen Kirchenväter bedienten sich dieser Unterscheidung und nannten die *attributa negativa* ἀφαιρετικὰ, ἀποφατικὰ sc. ἰδιώματα, die *attributa positiva* καταφατικά. Indessen liegt die Verneinung bei den negativen Eigenschaften Gottes doch bloss in dem Ausdrucke, und im Grunde wird auch durch sie etwas in Gott gesetzt, ob wir es gleich nur durch eine Negation auszudrücken vermögen. 2) *Attributa agentia*, ἐνεργητικὰ, *transeuntia*, und *quiescentia*, ἀνενεργητικὰ, *immanentia*. Unter den ersteren versteht man diejenigen, welche Gott in sofern zugeschrieben werden, in wiefern er wirkt und handelt; unter den letzteren diejenigen, welche bloss die Art und Weise seines Seyns beschreiben. Aehnlich dieser Eintheilung ist die Eintheilung in *attributa physica* und *moralia*. Die ersteren sind solche, welche sich auf das Wesen Gottes beziehen, die letzteren solche, welche die verschiedenen Bestimmungen seines Willens bezeichnen. 3) *Attributa communicabilia* und *non communicabilia*. Unter den ersteren verstand man solche, welche Gott mit anderen Wesen gemein hat, z. B. Weisheit, Güte; unter den letzteren solche, welche Gott ausschliesslich zukommen, z. B. Unendlichkeit, Ewigkeit. Abgesehen aber davon, dass diese Eintheilung zwecklos ist: so ist sie auch nicht richtig, weil Gott keine Eigenschaft mit einem Geschöpfe gemein hat, sondern nur etwas den göttlichen Eigenschaften Analoges in manchen

Geschöpfen vorhanden ist. Noch weniger Aufmerksamkeit, als diese Distinction, verdient die Eintheilung in *attributa absoluta* und *relativa*, in *primitiva* und *derivata*, in *propria* und *tropica*; welche zuletzt erwähnte Eintheilung jedoch völlig unzulässig ist, indem *attributa tropica* keine Eigenschaften Gottes, sondern bloss anthropomorphistische Ausdrücke sind, durch welche besondere Modifikationen der göttlichen Eigenschaften bloss angedeutet werden. An keine dieser Eintheilungen lässt sich die Darstellung der göttlichen Eigenschaften anknüpfen, daher theilen wir sie in ontologische, *quibus modus, quo ens perfectissimum subsistit, declaratur*; in kosmologische, *quae in Deo tanquam mundi auctore ponenda sunt*; und in moralische, *quae in Deo tanquam sancto rerum omnium rectore ponenda sunt*.

§. 4.

Ad ontologica Dei attributa, quibus modus, quo ens perfectissimum subsistit, declaratur, primum unitas referenda est, qua Deus natura, singularis, neque vero ita subsistit, ut ad aliquod rerum genus pertineat. Quae quidem Dei unitas, in Vetere Testamento maxime tradita, ab ecclesia christiana contra polytheistas, dualistas et tritheitas strenue defensa est. Porro huc pertinet simplicitas, qua partium concretio, et immutabilitas, qua mutationum successio in Deum cadere negatur. Simplicitas exinde colligitur, quod scriptores sacri Deum πνεῦμα dicunt, eumque oculis cerni negant. Immutabilitatis autem mentio diserta facta est in literis sacris. Denique in attributis ontologicis aeternitas, qua temporum, et omnipraesentia, qua locorum limitatio in Deum cadere negatur, commemoranda est. Aeternitas ita describitur a scrip-

toribus sacris, ut dicant, Deum fuisse omni tempore, esse omni tempore et fore omni tempore, neque initium habuisse, nec finem habiturum esse. Aeternitati inest notio necessitatis absolutae seu independentiae metaphysicae, quam scholastici aseitatem dixerunt. Omnipraesentiam, de qua multum in scholis disputatum est, nonnulli maluerunt immensitatem appellare.

Zu den ontologischen Eigenschaften Gottes gehört 1) seine Einheit, d. h. die Beschaffenheit seines Wesens, vermöge welcher er nicht als zu einer Gattung gehörig, sondern als singuläres Wesen existirt. Alle weltliche Dinge existiren als zu einer Gattung gehörig, mithin sind sie nicht einig, sondern es giebt neben ihnen andere Dinge von gleicher Beschaffenheit, die ihr Wesen ausmachende Realität ist zwischen ihnen und anderen Individuen getheilt: Gott aber existirt als singuläres Wesen, d. h. nicht als zu einer Gattung gleicher Wesen gehöriges Wesen, so dass die sein Wesen ausmachende Realität nicht zwischen ihm und anderen Individuen getheilt ist; diess ist der wahre Begriff der Einheit Gottes. Von dieser Eigenschaft Gottes ist besonders in den alttestamentlichen Schriften oft die Rede, weil der jüdische Monotheismus dem Polytheismus der heidnischen Völker kräftig entgegengestellt werden musste; Deuter. 6, 4. 4, 35—39. Jes. 43, 10—13. 45, 5 sq. Ps. 115, 1—8. Auch im Neuen Testamente ist von dieser göttlichen Eigenschaft die Rede; Matth. 4, 10. Jo. 17, 3. 1 Cor. 8, 4—6. Eph. 4, 6. 1 Tim. 2, 5. Jac. 2, 19. Diese biblische Lehre stimmt auch völlig mit der Vernunft überein. Denn ein Wesen, welches alle Realitäten hat, kann nur als *ens singulare* seyn. Die Individuen nemlich müssen von einander verschieden seyn, wenn sie besondere Wesen seyn sollen. Der Unterschied aber kann nur dadurch statt finden, dass ein Individuum hat, was ein anderes nicht hat.

Da nun aber von dem vollkommensten Wesen nicht gedacht werden kann, dass es, was andere haben, entbehre: so muss es im Besitze aller Realitäten gedacht werden, folglich nicht als zu einer Gattung gehörig. Auch liegt in der menschlichen Vernunft kein Grund, das Göttliche zu theilen und mehr als ein höchstes Wesen anzunehmen. Ueberdem hat diese Lehre auch eine praktische Wichtigkeit, denn die Idee eines Gottes ist die Bedingung aller würdigen Vorstellungen vom höchsten Wesen: so lange die Menschen an mehrere Götter glaubten, erschienen sie ihnen nicht so erhaben, dass sie nicht hätten versuchen sollen, sie mit der Phantasie zu fassen und unter sinnlichen Bildern zu denken; die Idee Gottes als des vollkommensten Wesens kann nur auf die Idee seiner Einheit gegründet werden. Auch hängt mit ihr die Idee von der Einheit des Weltzweckes zusammen, und sie bietet einen Gesichtspunkt dar, unter welchem das ganze menschliche Geschlecht sich vereinigen lässt. Die alte Kirche erkannte die ganze Wichtigkeit dieser Lehre von e i n e m Gotte, und machte sie, die sie *τὴν μοναρχίαν* nannte, gegen den in ihrer Nähe stehenden Polytheismus mit dem grössten Eifer geltend. Eben so streitet mit dem Christenthume der Dualismus, die Lehre von einem doppelten, einem guten und bösen Urprinzipe der Dinge. Diejenigen aber, welche man Tritheiten nannte, (christliche Häretiker, unter denen besonders Johannes Philoponus zu bemerken ist,) wollten keineswegs die christliche Lehre von der Einheit Gottes aufgeben, sondern drückten sich nur über Vater, Sohn und Geist so aus, dass man aus ihrer Erklärung die Folgerung zog, dass sie die Einheit Gottes aufhöben und drei Götter annähmen.

Die zweite ontologische Eigenschaft Gottes ist die E i n f a c h h e i t, *simplicitas*, durch welche alle Zusammensetzung aus Theilen von seinem Wesen ausgeschlossen wird. In der Einfachheit ist zugleich die U n s i c h t b a r k e i t enthalten, denn nur das Zusammengesetzte ist den Sinnen wahrnehmbar; und die I m m a t e r i a l i t ä t, denn die Materie ist das aus Theilen Zusammengesetzte.

Ausdrücklich zwar ist von dieser Eigenschaft in der heiligen Schrift nicht die Rede, weil die philosophischen Begriffe von Einfachheit und Zusammensetzung den Zeiten, in welchen die heiligen Bücher verfasst wurden, fremd waren: wohl aber kann diese göttliche Eigenschaft aus den Stellen gefolgert werden, wo Gott *πνεῦμα*, Jo. 4, 23 sq. und ein Unsichtbarer, Hebr. 11, 27. 1 Tim. 1, 17. genannt wird. Auch muss die Vernunft Gott als ein solches Wesen anerkennen, weil jedes *compositum* auch ein *divisibile* ist, die Theilbarkeit aber den Begriff der Veränderlichkeit in sich schliesst, denn da, wo Theilung möglich ist, kann die Relation der Theile zu einander verändert werden.

Zum dritten die Unveränderlichkeit, *immutabilitas*, d. h. die Beschaffenheit Gottes, vermöge welcher von seinem Seyn und Wesen alle Folge von Existenz, aller Wechsel auf einander folgender Modifikationen ausgeschlossen wird. In diesem Begriffe liegt vornemlich diess beides, dass Gott theils nicht aus einem Zustande in den anderen übergeht, theils dass seine Kraft weder vermehrt, noch vermindert werden kann. Von dieser göttlichen Eigenschaft ist ausdrücklich, vornemlich in den beiden Stellen Jac. 1, 17. und Ps. 102, 27 sq. die Rede. Als unveränderlich muss Gott desshalb gedacht werden, weil, was verändert wird, fremdem Einflusse unterworfen, mithin abhängig und bedingt ist, und daher nicht als nothwendig und absolut vollkommen gedacht werden kann.

So wie die in der Zusammensetzung und Veränderlichkeit gegründeten Schranken, eben so sind von dem Seyn und Wesen Gottes auch die Schranken eines zeitlichen und räumlichen Wirkens hinwegzudenken. Hierdurch gelangen wir zu der Idee Gottes als eines ewigen und allgegenwärtigen Wesens. Die Ewigkeit Gottes nemlich ist sein Seyn, in wiefern es frei von den Schranken der Zeit gedacht wird. Ewigkeit, positiv gedacht, ist darum ohne Anfang und Ende. Anfang und Ende aber sind nur in der Zeit möglich; und mithin kann Ewigkeit ohne Zeit nicht gedacht werden. Unvermeidlich stellen

wir uns daher Gott, ob wir gleich Anfang und Ende verneinen, doch in der Zeit vor, weil wir uns überhaupt nichts ausser der Zeit zu denken vermögen, mithin können wir den Begriff der Ewigkeit gar nicht positiv fassen, und müssen uns daher, wenn wir sie von Gott behaupten, damit begnügen, dass wir sagen, sie sey die Freiheit des göttlichen Seyns von den Schranken der Zeit. Die Schrift erklärt sich hierüber so, dass sie sagt: Gott war, ist und wird seyn zu allen Zeiten, Apoc. 4, 8. Jes. 41 4. dass sie sagt, er habe keinen Anfang und kein Ende, und sey vor dem Anfange der Welt gewesen, Ps. 90, 2. 102, 24 sq. dass sie ferner ihn den Ersten und Letzten nennt, Jes. 41, 42. auch die Beinamen *αἰώνιος* und *ἄφθαρτος* von ihm braucht, Rom. 16, 26. 1 Tim. 6, 16. 1, 17. Auch diese Eigenschaft aber muss Gott nothwendig beigelegt werden, denn wenn er in der Zeit existirte: so müsste er als ein Erscheinendes, wie alle weltliche Dinge, gedacht werden. Sodann ist das Daseyn eines Dinges in der Zeit mit Succession eines Theiles der Zeit nach dem anderen, ein continuirliches Verschwinden und Wiederanfangen, und mithin muss, was in der Zeit existirt, als veränderlich gedacht werden. Auch wäre das göttliche Seyn beschränkt und bedingt, wenn Gott in der Zeit existirte, und es könnte ihm dann die absolute Nothwendigkeit, welche man von der Idee des vollkommensten Wesens nicht trennen kann, nicht zugeschrieben werden. So wie die Schranke der Zeit, so ist auch die Schranke des Raumes von dem göttlichen Seyn hinwegzudenken. Darin nun, dass Gott nicht existirt in den Schranken des Raumes, besteht das Wesen seiner Allgegenwart, welches Wortes man sich zur Bezeichnung dieser Eigenschaft desshalb bedient hat, weil es der Mensch nicht vermag, sich ein Wesen als ausser dem Raume existirend vorzustellen, und er daher, um die Schranken des Raumes von ihm auszuschliessen, es als allenthalben vorhanden denken muss. Auf diese Weise drücken sich auch die heiligen Schriftsteller hierüber aus, indem sie sagen, bald, Gott erfülle den Himmel und die Erde, Jes. 66, 1. 1 Reg. 8, 27. 1 Chron. 6, 18. bald, in-

dem sie sagen, dass der Raum ihn nicht hindere, alles zu erkennen und alles zu wirken, Jer. 23, 23 sq. Ps. 46, 6. 139, 7—12. Amos, 9, 2 sq. Sap. 1, 7. Jo. 4, 21—24. Act. 17, 24. Besonders aber ist zu bemerken, dass die Schrift den Gedanken der göttlichen Allgegenwart in mehrfacher praktischer Beziehung fasst: denn theils hebt sie den Gedanken heraus, dass der Mensch sich Gott nicht entziehen könne, Ps. 139, 8 — 10. theils weist sie darauf hin, dass Gott überall mit den Menschen sey und ihnen helfen könne, Levit. 26, 11 sq. Jes. 43, 2. 54, 7 sq. In den Schulen hat man etwas Näheres über die göttliche Allgegenwart festgesetzt, und der Gottheit *συνουσία*, *coexistentia*, ein Zugleichseyn in und mit den erschaffenen Dingen, und *ἀδιαστάσια*, *indistantia*, zugeschrieben, welche darin bestehe, dass Gott von keinem Geschöpfe weiter, als von dem anderen, entfernt sey; und um gegen den Vorwurf, dass man Gott in die Schranken des Raumes einschliesse, sich zu verwahren, erklärte man, dass er *illocaliter*, *non in loco*, *sed ut in loco*, gegenwärtig, alles mit seiner Gegenwart erfülle; wesshalb ihm eine *praesentia impletiva* zugeschrieben wird. Auch unterscheiden manche zwischen *omnipraesentia substantialis* und *operativa*. Allein mit der *omnipraesentia substantialis* lässt kein deutlicher Begriff sich verbinden, und die *omnipraesentia operativa* fällt mit der Idee der göttlichen Allmacht in Eins zusammen.

§. 5.

Secundum attributorum divinorum genus ea amplectitur, quae in Deum, mundi auctorem, cadunt. Ut autem Deus mundi auctor possit cogitari, cum summa intelligendi et cognoscendi, tum volendi agendique facultas ei tribuenda est. Quae in Deum, mundi auctorem, cadunt attributa, cosmologica dicuntur; inter quae primum perfectissima intelligentia, in scholis omniscientia dicta, referenda est,

colligenda illa ex iis literarum sacrarum effatis, ubi docetur, Deum nosse omnia, eaque ab aeterno scivisse, alienum esse ab omni errore, nemine ad sciendum, judicandum decernendumque indigere, et ea etiam, quae aliis ignota sint atque occulta, perspicere. Perfectio autem divinae scientiae in eo cernitur, quod intuitiva est, simultanea, immediata et verissima. In scholis scientia Dei necessaria seu naturalis a scientia libera discernitur, eaque parum commode in reminiscentiam, scientiam visionis et praescientiam a nonnullis dividitur. Praeterea scientia simplicis intelligentiae et scientia media seu de futuro conditionato commemoratur, et, Deum liberas hominum actiones praescire, contra Socinianos defenditur. Perfectissima Dei scientia, quae eligendis mediis ad consilia exigenda aptissimis sese exserit, sapientia dicitur. At non modo intelligendi, verum etiam volendi agendique facultas, eaque perfectissima Deo tribuenda est. Perfectissima autem voluntas quum neque interna necessitate trahatur, neque a rebus externis pendeat, cum libertas, tum omnipotentia in Deum cadit. De libertate non diserte in literis sacris sermo est, omnipotentia vero exinde colligitur, quod scriptores sacri docent, fieri, quae Deus velit, simulatque decretum sit; nulla re, quod Deus velit, aut mutari aut irritum reddi, omnia, quae sint, geranturve, Deo subesse, et ab eo pendere, ejusque potentiam nihil aequare. In scholis voluntas Dei in necessariam et liberam, antecedentem et consequentem, efficacem et

non efficacem, absolutam et conditionatam, denique in voluntatem beneplaciti et signi dividitur.

Nicht bloss als eine vollkommene Substanz, sondern auch als das Wesen, welches durch Verstand und Willen der Urheber der Welt sey, muss Gott gedacht werden: denn aus einem todten Urquelle können die verständigen Weltwesen nicht hervorgegangen seyn; sonach ist die Entstehung der Dinge auf ein denkendes und wollendes Prinzip zurückzuführen. Die Beschaffenheiten nun, welche in Gott als dem Urheber der Welt vorauszusetzen sind, kann man die kosmologischen nennen. Unter diese gehört zuerst die vollkommenste oder unendliche Erkenntniss, weil ohne sie die Welt voll Ordnung und Zweckmässigkeit nicht begreiflich ist. So weit die Welt über jedes Produkt menschlicher Kraft erhaben ist: so weit muss die göttliche über die menschliche Kraft erhaben seyn, d. h. sie muss unendlich genannt werden. Diese vollkommenste oder unendliche Erkenntniss wird gewöhnlich Allwissenheit genannt, und häufig gedenken ihrer die heiligen Schriftsteller. Denn zuerst sagen sie, Gott wisse alles, Hebr. 4, 13. 1 Jo. 3, 20. und er wisse es von Ewigkeit her, indem er dieses oder jenes beschlossen und geordnet habe, ehe die Welt gegründet ward, Rom. 8, 29. 11, 2. Sodann, Gott könne nicht irren, und was er lehre, sey Wahrheit, Jo. 17, 17. Eph. 1, 13. Auch stellen sie den Gedanken der göttlichen Allwissenheit so dar, dass sie sagen, Gott bedürfe niemandes bei seinem Wissen und Beschliessen, Jes. 40, 13 sq. Endlich erklären sie oft, dass Gott das Verborgene und Unbekannte, namentlich auch das wisse, was der Mensch in seinem Herzen trage, Ps. 139, 1 sqq. Jer. 17, 10. Jes. 29, 15. Act. 1, 24. 1 Cor. 4, 5. Die Vollkommenheit der Erkenntniss Gottes aber besteht darin, dass sie 1) intuitiv, anschauend ist, d. h. darin, dass Gott die Dinge nicht durch allgemeine Begriffe erkennt, *concludendi opera non indiget ad res intelligendas*. 2) Darin, dass die göttliche Erkenntniss *simultanea* ist,

d. h. dass Gott die Dinge nicht, wie wir, einzeln und successiv durch die auf einander folgenden Funktionen der Seelenkräfte erkennt, sondern dass er den ganzen Umfang des Erkennbaren in jedem Augenblicke überschaut. *Omnia cognoscit sine ulla successione, nec quidquam novi potest discere et cogitare.* Diess deutet die Schrift an, wenn sie sagt, Gott habe alles von Ewigkeit her gewusst und beschlossen, Rom. 8, 29. 1 Cor. 2, 7. 3) Darin, dass sie eine unmittelbare ist, d. h. dass Gott nicht durch Werkzeuge, wie die menschlichen Sinne sind, die Dinge erkennt, indem er durch die äusseren Dinge nicht afficirt werden kann. 4) Dass sie die klarste und deutlichste ist, *distinctissima. Deus res omnes earumque partes omnes discernit*, daher auch Matth. 10, 30. gesagt wird, Gott habe die Haare unseres Hauptes gezählt, d. h. *nosse Deum minutissima quaeque nostra.* 5) Dass sie die wahrste und gewisseste ist, *verissima*, denn da Gott den ganzen Zusammenhang der Dinge durchschaut, ihren Grund und ihr Wesen kennt: so muss auch seine Erkenntniss der Dinge mit ihrem wahren Wesen auf das Genaueste übereinstimmen. Weil die göttliche Erkenntniss die wahrste ist, wird in der heiligen Schrift die von Gott stammende Lehre, ὁ λόγος τȣ̃ ϑεȣ̃, vorzugsweise Wahrheit, ἀληϑεία, genannt. Die göttliche Erkenntniss wird in den Schulen eingetheilt in *scientia necessaria seu naturalis*, welche in der Erkenntniss besteht, die Gott von sich selbst hat, und in *scientia libera*, welche in der Erkenntniss besteht, die Gott von der Welt und den erschaffenen Dingen hat. Die *scientia libera* theilten manche in *reminiscentia*, welche auf das Vergangene, *scientia visionis*, welche auf das Gegenwärtige, und in *praescientia*, welche auf das Künftige sich bezieht; bei welchen Distinctionen man aber vergass, dass, da Gott nicht als in der Zeit existirend gedacht werden kann, hinsichtlich seiner auch weder von einer Vergangenheit, noch Zukunft die Rede seyn könne. Um nichts von der Erkenntniss Gottes auszuschliessen, bemerkte man ferner, dass sie auch auf das Mögliche sich beziehe. Diese Art der Erkennt-

niss nannten einige *scientia media i. e. ea, qua Deus perspicit, quae, positis quibusdam conditionibus, evenire potuissent;* andere nannten sie *scientia simplicis intelligentiae*, weil sie auf Dinge sich beziehe, die immer nur Gegenstände des blossen Wissens blieben. Andere unterschieden noch zwischen *scientia media* und zwischen *scientia simplicis intelligentiae*, und erklärten, dass sich die erstere auf das Mögliche beziehe, was niemals habe wirklich werden können, die zweite auf das Mögliche, was unter gewissen Umständen wirklich werden könne. Es scheint aber auch diese Distinction eine Anthropopathie zu seyn, indem, was der Mensch für möglich hält, der Gottheit entweder als wirklich, oder als unmöglich erscheinen muss. Endlich haben die Lehrer unserer Kirche einstimmig im Gegensatze gegen den Socinianismus behauptet, dass das göttliche Wissen auch auf die freien Handlungen sich beziehe. In der alten Zeit schon hatte die Frage, wie die menschliche Freiheit mit der göttlichen Präscienz zu vereinigen sey, mehrere Denker beschäftigt, noch mehr die christlichen Lehrer. Einige glaubten, dass die menschliche Freiheit nicht gerettet werden könne, wenn man annähme, dass Gott die freien Handlungen der Menschen vorherwisse, weil ja dann die Menschen nichts anderes wählen könnten, als was Gott vorhergewusst habe; so in der neueren Zeit besonders Socin im sechzehnten Jahrhunderte. Ob nun gleich hierüber in den symbolischen Büchern unserer Kirche nichts ausdrücklich bestimmt ist: so haben doch die meisten unserer Theologen im Gegensatze von Socins Ansicht das göttliche Vorherwissen auch auf die freien Handlungen der Menschen ausgedehnt, theils weil sie ausserdem keine Allwissenheit seyn würde, theils weil aus den Weissagungen, die sich ja meist auf freie Handlungen der Menschen bezogen hätten, ersehen werde, dass Gott auch diese vorherwisse. Dabei aber sucht man die menschliche Freiheit dadurch zu retten, dass man erinnert, aus dem göttlichen Vorhersehen folge ja keine Nothwendigkeit des menschlichen Verhaltens, da dieses Vorhersehen im Verstande Gottes,

nicht aber in den Geschöpfen als eine wirkende Ursache vorhanden sey. Die freien Handlungen der Menschen, sagt man, erfolgen nicht desshalb so und nicht anders, weil Gott so und nicht anders sie vorhersah: sondern Gott sieht sie nicht anders vorher, weil sie vermöge der in den Geschöpfen selbst vorhandenen und wirksamen Ursachen so und nicht anders erfolgen werden. Auf diese Weise hatte in der alten Kirche besonders Augustin sich erklärt und in neuerer Zeit versuchte vornemlich Leibnitz auf ähnliche Weise dieses Problem zu lösen. Es ist aber unauflösbar und wird dem Menschen ein ewiges Mysterium bleiben; wie er überhaupt das Verhältniss der Nothwendigkeit und der Freiheit in der Welt, die eigene Selbstthätigkeit und die göttliche Weltregierung niemals zu ergründen vermag. Nicht lösen lässt sich dieses Problem, nur das Befremden darüber kann dadurch gemindert werden, dass man erinnert, Gottes Erkenntniss sey zeitlos, und wir daher, wenn wir ihm ein Vorherwissen beilegen, einer Vorstellungsart uns bedienen, durch welche wir uns nach unserer Schwachheit die vollkommenste Erkenntniss Gottes theilweise begreiflich machen wollen. Die Allwissenheit Gottes praktisch, d. h. in Beziehung zu dem moralischen Weltzwecke gedacht, heisst Weisheit, welche daher ist *ea virtus, qua Deus mediis aptissimis in consiliis exsequendis utitur.* Klugheit, d. h. Erkenntniss der Mittel zu gegebenen Zwecken, in sofern diese Mittel nicht völlig in der Gewalt des Handelnden sind, kann von Gott nicht prädicirt werden. Wohl aber kommt Weisheit ihm zu, die Vollkommenheit der Erkenntniss in der Ableitung jedes Zweckes aus dem Systeme der Zwecke, und die Wahl der besten Mittel zu den besten Zwecken. Auch von dieser Eigenschaft ist ausdrücklich in der Schrift die Rede, welche Gott *τὸν σοφὸν* nennt und חָכְמָה, *σοφία,* ihm zuschreibt, Rom. 11, 33. 16, 27. Jes. 29, 14. Ps. 104, 24. Prov. 3, 19. 8, 22 — 31.

So wie der vollkommenste Verstand, eben so muss Gott auch der vollkommenste Wille zugeschrieben werden, wenn durch ihn das Daseyn der Welt begriffen werden soll.

Die denkende Kraft nemlich handelt nicht und bringt nichts ausser sich hervor, sondern ist nur Bedingung des Handelns und Wirkens; das Princip des Handelns, die Kraft, welche Dinge ausser sich hervorbringt, ist der Wille: mithin muss in Gott, damit er als Urheber der Welt gedacht werden könne, ein Wille angenommen werden, in welchem göttlichen Willen zugleich der Begriff des Handelns und Wirkens enthalten ist, Jo. 5, 17. Ein Begehrungsvermögen zwar und ein Gefühlsvermögen lässt sich in Gott nicht denken, ein allgenugsames Wesen kann nicht eine Begierde haben, weil jede Begierde ein Bedürfniss, mithin einen Mangel voraussetzt. Eben so wenig kann man in Gott einen Wechsel der Lust und Unlust als möglich denken, und folglich ein Gefühlsvermögen ihm nicht zuschreiben. Wohl aber ist ein Wille in Gott vorauszusetzen, d. h. das Vermögen, sich Zwecke zu setzen und diese Zwecke zu realisiren. Der Grund seines Wollens aber liegt nicht in Bedürfnissen und Begierden, sondern theils in seinem Verstande, theils in seiner Allgenugsamkeit; in seinem Verstande, d. h. in den Vorstellungen, in den Zwecken, die er denkt; in seiner Allgenugsamkeit, d. h. darin, dass er in sich das Vermögen anerkennt, Dinge ausser sich hervorzubringen, dass er sich als den allgenugsamen Grund alles Möglichen anerkennt. Von dem göttlichen Willen nun ist theils Freiheit, Unabhängigkeit von inneren Bedingungen, theils Allmacht, Unabhängigkeit von äusserer Beschränkung zu prädiciren. Freiheit ist das Vermögen, *a priori* zu wollen, unabhängig von *causis subjectis* sich zu bestimmen; sie ist theils eine transscendentale, d. h. absolute Spontaneität, in und durch sich selbst anfangende Thätigkeit, theils eine praktische, d. h. Unabhängigkeit von sinnlichen Antrieben. Zwar macht man die Einwendung, Gott könne nichts anderes beschliessen, als was er beschliesst, weil das, was er beschliesse, das Beste sey, und folglich handle er nicht frei, sondern nach der Nothwendigkeit seiner Natur; der Mensch dagegen könne auch etwas anderes beschliessen, als er beschliesst. Allein diess ist bei dem

Menschen eine Beschränkung seiner Freiheit, dass er nicht immer nach seiner Vernunft handelt; und das eben ist die höchste Freiheit, dass Gott nie etwas anderes beschliesst, als was seinem höchsten Verstande gemäss ist. Keinesweges nemlich ist die Idee der Freiheit mit der Willkür zu verwechseln; so wie die menschliche Freiheit das Vermögen ist, aus eigener Bewegung nach vernünftigen Vorstellungen zu handeln: so ist die göttliche Freiheit das Vermögen, nach der Idee des höchsten Gutes zu handeln, *independentia moralis.* Dieser Begriff von der Freiheit des göttlichen Willens ist in ihm selbst gegeben, wird aber in der Schrift nicht erklärt und entwickelt gefunden, vielmehr reden die heiligen Schriftsteller auf populäre Weise von der göttlichen Freiheit, indem sie sagen, dass Gott thun könne, was ihm gefalle, Eph. 1, 3 — 5. Rom. 9. Ps. 115, 3. So wie der göttliche Wille frei von innerer Nöthigung: so ist er auch unabhängig von äusserer Beschränkung zu denken; so gedacht, wird er Allmacht genannt, *vis, omnia possibilia efficiendi.* Auch diese Idee der göttlichen Allmacht geht theils aus der Idee des vollkommensten Wesens, theils aus der unendlichen Grösse der Welt hervor. Auch ist von dieser Eigenschaft Gottes häufig die Rede, bald nemlich sagen die heiligen Schriftsteller, Gott wolle, und es geschähe, Ps. 33, 6, 9. 115, 3. Apoc. 4, 11. bald sagen sie, dass, was Gott ausführen wolle, durch nichts gehindert werden könne, Jes. 8, 10. Eph. 1, 11. 1 Cor. 15, 27. bald auch, alles hänge von ihm ab, in wiefern jeder Handelnde die Kraft und das Mittel von Gott empfange, oder von Gott beschränkt werde, 1 Tim. 6, 15. Eph. 4, 6. bald so, dass sie sagen, nichts sey so gross, das er nicht zu bewirken vermöge, Jer. 32, 17. Auch wird Gott in dieser Beziehung *παντοκράτωρ, ὁ ὢν ἐπὶ τὰ πάντα* und *ὁ μόνος δυνάστης* genannt, 1 Cor. 15, 28. 2 Cor. 6, 18. Apoc. 11, 17. In allen diesen Stellen wird auf verschiedene Weise dieselbe Idee der göttlichen Allmacht ausgedrückt. In den Schulen pflegt man sie einzutheilen in *ordinata, quae utitur viribus rerum creatarum*, und in *absoluta*,

quae sine causis instrumentalibus operatur. Auch hat man bemerkt, dass die Allmacht Gottes entweder *absolute* oder *hypothetice* wirke; *absolute*, wenn der Erfolg an keine Bedingungen geknüpft ist; *hypothetice*, wenn der Erfolg von dem Verhalten der freien Geschöpfe abhängt. Ausserdem wird der göttliche Wille eingetheilt in *voluntas necessaria*, welcher in der Liebe Gottes gegen sich selbst besteht, und in *voluntas libera*, welcher sich auf die Geschöpfe bezieht. Dieser wiederum ist entweder *antecedens*, welcher darin besteht, dass Gott im allgemeinen das, was gut ist, beschliesst, oder *voluntas consequens*, darin, dass er bei seinem Beschliessen auf die besondere Natur der Dinge und Umstände Rücksicht nimmt; *ex voluntate antecedente* hat Gott beschlossen, dass alle Menschen seelig werden sollen, *ex voluntate consequente* aber, dass nur der Gläubige und Fromme der Seeligkeit theilhaftig werden soll. Ferner hat man den göttlichen Willen eingetheilt in *voluntas absoluta et conditionata.* Der erstere findet dann statt, wenn Gott etwas will, ohne auf eine ausser ihm liegende Bedingung Rücksicht zu nehmen; *voluntas conditionata* aber dann, wenn Gott die Erfüllung seiner Beschlüsse von einer ausser ihm liegenden Ursache abhängen lässt. Diese beiden zuletzt genannten Distinctionen kamen vornemlich während der Streitigkeiten unserer Theologen mit den Calvinisten, den Vertheidigern einer unbedingten Vorherbestimmung, auf die Bahn, und gegen sie besonders ward von unseren Theologen der Gottheit *voluntas consequens* und *conditionata* zugeschrieben. Dieser bedingte Wille ist *efficax* und *non efficax*, je nachdem die Bedingung, von welcher Gott seine Beschlüsse abhängig macht, eintritt oder nicht. Endlich hat man auch zwischen *voluntas beneplaciti*, welcher darin bestehe, dass Gott etwas beschliesse, und zwischen *voluntas signi* unterschieden, welcher darin bestehe, dass Gott, was er beschlossen hat, auch wirklich ausführe.

§. 6.

At non modo mundi, verum etiam boni summi auctor Deus cogitandus est, ut m o r a l i a *quoque attributa in eum cadere intelligatur. Ut autem Deus boni summi auctor haberi possit, is cogitandus est, qui neque errore unquam deceptus, nec cupiditate sollicitus rectum atque honestum perfectissime cognitum nunquam non appetit. Itaque* s a n c t i t a s *ei tribuenda est, quam scriptores sacros ei tribuere exinde patet, quod eum sanctum diserte appellant, ad peccandum unquam sollicitari negant, eumque certum boni exemplar haberi jubent. Quodsi vero Dei voluntas immota ad bonum summum spectat, non potest non et naturas creare, fruendae felicitati idoneas, iisque tantam, quantam capere possunt, felicitatem largiri, et naturis ratione praeditis recti honestique leges scribere, earumque auctoritatem poenis propositis et praemiis tueri. Cadit ergo in Deum* b e n i g n i t a s *et* j u s t i t i a. *De benignitate Dei seu amore scriptores sacri iis in locis loquuntur, ubi Deum hominum patrem dicunt, vestigia beneficentiae divinae rebus externis impressa commemorant, atque Deum mera bona tribuere, miseris opem ferre, hominum salutem in aeternum procurare, seque iis per filium patrem praebere docent. Justitiae autem divinae notio ex iis colligitur literarum sacrarum locis, ubi docetur, Deum postulare ab hominibus, ut bonum expetant et contrarium declinent, innotescere iis voluisse boni malique discrimen, bonum, quod fecerint, bonum, malum, malum censere, ideoque praemia iis et poenas de-*

cernere. Praeterea et hoc commemorant scriptores sacri, Deum neminem decipere et ab omni fraude alienum esse, quam ipsam ob causam veracem eum appellant. Ita summa perfectio moralis in Deum cadit, in cujus conscientia laetissima, neque ulla peccati recordatione, neque ullo molestiae et doloris sensu turbata, beatitas ejus cernitur.

Die Idee Gottes als eines Wesens von unendlichem Verstande und unendlicher Macht befriedigt die Vernunft nicht, vielmehr muss Gott auch gedacht werden als moralischer Gesetzgeber, d. h. als der letzte Grund der sittlichen Gesetze in uns und ihrer Verpflichtung, als gütiger Weltversorger und als gerechter Richter. Desshalb müssen wir moralische Eigenschaften ihm zuschreiben. Um nun Gott als den letzten Grund des höchsten Gutes zu denken, muss angenommen werden: 1) Dass er das sittlich Gute sich vorstelle und auf das Vollkommenste erkenne. Die Idee von dem, was gut ist an sich selbst, einen unschätzbaren Werth hat um seiner selbst willen, muss in dem göttlichen Geiste eben so, wie in dem menschlichen, vorhanden seyn; nur dass Gott das sittlich Gute immer auf das Vollkommenste erkennt, da hingegen der Mensch vermöge seiner Beschränkung in einzelnen Fällen zweifelhaft ist über das, was sittlich gut ist, daher in Collision sich befindet. 2) Müssen wir von Gott annehmen, dass sein Wille unwandelbar auf das Gute gerichtet sey. Der Wille des Menschen wird bald durch Wahn, bald durch Begierde von dem Guten abgewendet, der Mensch muss, indem er das Gute will und vollbringt, Antriebe, die ihm widerstreben, überwinden: der göttliche Wille dagegen ist unwandelbar vermöge seiner Natur auf das Gute gerichtet, Gott kann nichts anderes, als das Gute wollen. Daher lässt sich auch nicht Pflicht, welche die Ueberwindung widerstrebender Antriebe, noch Tugend, welche die Möglichkeit zu sündigen voraussetzt, und mehr Achtung der Pflicht ist, als Liebe

des Guten, von Gott prädiciren. Indem wir nun theils die vollkommene Erkenntniss des sittlich Guten, theils den unwandelbar darauf gerichteten Willen Gott zuschreiben, gelangen wir zu der Idee der göttlichen Heiligkeit, welche daher als diejenige Eigenschaft zu denken ist, vermöge welcher Gott das von dem vollkommensten Verstande erkannte sittlich Gute unwandelbar will, so dass die Möglichkeit jeder Entfernung davon undenkbar ist. Gott kann nicht sündigen, Gott ist *ἀναμάρτητος*. Als ein heiliges Wesen aber müssen wir Gott denken, 1) weil uns nur unter der Voraussetzung dieser Eigenschaft in Gott das Daseyn sittlicher Wesen begreiflich wird; 2) weil Gott nur, wenn wir ihn als heiliges Wesen denken, der hinreichende Grund zur Erwartung des höchsten Gutes ist, und 3) weil ein vollkommener Verstand nothwendig mit einem vollkommenen Willen verbunden ist: denn, was den Willen vom Guten ablenkt, ist allemal Wahn und Irrthum, vermöge dessen dem Menschen der niedere Zweck wünschenswerther, als der höhere, erscheint. Weisheit, d. h. das richtige Urtheil über das Verhältniss der Zwecke zu einander, führt zur Tugend, die höchste Weisheit zur Heiligkeit. Diese Idee der göttlichen Heiligkeit nun ist eben die, welche in der heiligen Schrift gefunden wird; denn nicht genug, dass die heiligen Schriftsteller Gott *ἅγιον, ἁγνὸν, τέλειον* nennen, sie sagen auch ausdrücklich, dass Gott niemals zum Bösen versuche, Jac. 1, 13. und dass Gott unmöglich den Menschen täuschen könne, Hebr. 6, 18. Dass aber mit dem Namen *ἅγιος* und *τέλειος* eine moralische Eigenschaft Gottes bezeichnet werde, ergiebt sich daraus, dass in den Stellen, Matth. 5, 48. 1 Petr. 1, 16. die Menschen ermahnt und aufgefordert werden, auch *ἅγιοι* und *τέλειοι* zu werden. Auch gehört hierher Matth. 19, 17. wo Gott allein gut genannt wird, und dadurch unstreitig angedeutet werden soll, dass Gott allein an sich, vermöge seines Wesens gut und vollkommen sey. Das im Alten Testamente vorkommende קָדוֹשׁ bedeutet zwar oft die göttliche Macht und Herrlichkeit, und ist daher durch *ve-*

nerandus, *adorandus* zu übersetzen; dass es aber auch in moralischer Bedeutung vorkomme, lehrt Lev. 19, 2.

Ein Wesen von heiligem Willen muss, wenn es die Macht dazu hat, der Urheber der grösstmöglichen Summe von Glückseeligkeit ausser ihm seyn: darum wird Gott Güte zugeschrieben, welche dadurch sich äussert, dass Gott Wesen ausser ihm ihr Daseyn giebt und diese Wesen beglückt nach Maassgabe ihrer Fähigkeit und ihres Zusammenhanges mit dem Weltganzen. In wiefern die göttliche Güte von Seiten des Menschen eine unverdiente ist und sie namentlich auch auf die Sünder sich bezieht, in sofern wird sie Gnade genannt. Gnade im eigentlichen Sinne wird dem zugeschrieben, der im Gefühle seiner Grösse Beleidigungen verzeiht und zu Gunsten des Anderen keinen Gebrauch von seinem Rechte macht. Gott, der nicht beleidigt werden kann und von dem sich nicht sagen lässt, dass seine Rechte mit den Vortheilen anderer collidiren, kann in diesem Sinne nicht gnädig seyn. Vielmehr ist die Gnade Gottes seine Güte, in sofern gedacht, in wiefern er sie den Menschen, die sie nicht verdient haben und nicht fordern können, erweist, namentlich die Güte Gottes, in wiefern sie auf den Sünder sich bezieht. Von dieser göttlichen Güte nun redet die Schrift 1) in den Stellen, wo sie Gott den Vater der Menschen nennt, Jes. 63, 16. Mal. 1, 6. Matth. 23, 9. 2) in den Stellen, wo sie auf Spuren der göttlichen Güte in der Natur hinweist, Ps. 8. 104, 10—31. Matth. 5, 45. 6, 25—33. Act. 14, 17. 17, 25. 3) da, wo sie lehrt, dass Gott nur Gutes ertheile, Jac. 1, 17. Matth. 7, 9 sq. 4) in den Stellen, wo sie sagt, dass er für das ewige Heil der Menschen sorge, desshalb den Vater der Geister ihn nennt, Hebr. 12, 9. und dass Gott durch Christum vornemlich als Vater sich zeige und den höchsten Beweis der göttlichen Liebe gegeben habe, Jo. 3, 16 sq. Rom. 5, 9. Eph. 1, 6 sq. 2 Thess. 2, 16. und in dieser Beziehung namentlich wird Gott die Liebe selbst genannt, 1 Jo. 4, 8. Ausserdem redet die Schrift von der Liebe Gottes auch gegen die Sünder, Rom. 2, 4. und bezeichnet dieselbe,

wiefern sie sich auf Unglückliche und Hülfsbedürftige bezieht, durch mehrere anthropopathische Ausdrücke, als *ἔλεος, σπλάγχνα, μακροθυμία.*

Wie als gütig, so muss ein Wesen von heiligem Willen auch als gerecht gedacht werden, denn ein solches Wesen muss nothwendig wollen, dass das sittlich Gute von den Naturen, die desselben fähig sind, gewollt und geübt werde. Darum giebt Gott den freien und vernünftigen Wesen Gesetze, und belohnt und bestraft deren Befolgung und Uebertretung. Hierin besteht das Wesen der göttlichen Gerechtigkeit, welche demnach zu denken ist als *ea Dei virtus, qua leges fert latasque praemiis et poenis tuetur.* Auch diese Idee ist klar in der heiligen Schrift enthalten; denn 1) lehrt die Schrift, Gott fordere von den Menschen, dass sie das Gute wollen und erstreben sollen, 1 Thess. 4, 3. dass er ihnen den Unterschied zwischen dem Guten und Bösen durch das Gewissen bekannt gemacht habe, und dass das Gute Gott wohlgefällig, das Böse aber missfällig sey. Eben so lehrt sie 2) ausdrücklich, dass Gott belohne und bestrafe, Eccles. 12, 14. 1 Cor. 4, 5. 2 Cor. 5, 10. Rom. 2, 12—16. Die göttliche Gerechtigkeit wird eingetheilt in *justitia legislatoria* und *distributiva*; die *legislatoria*, auch *dispositiva* genannt, besteht darin, dass Gott den freien Geschöpfen Gesetze, Normen ihres Verhaltens giebt; die *distributiva*, auch *judiciaria, retributoria* und *compensatrix* genannt, besteht darin, dass Gott das Ansehen seiner Gesetze durch Belohnungen und Strafen aufrecht erhält. Die *justitia distributiva* wird in *justitia remuneratoria* und *punitiva* eingetheilt. Unter einem *praemium divinum* ist zu verstehen: *bonum cum obedientia erga leges divinas conjunctum.* Da nun diese Güter entweder aus der Natur der Handlung selbst hervorgehen, oder von Gott, ohne dass sie aus der Handlung selbst entsprängen, gewährt werden können: so hat man die *praemia divina* in *naturalia, quae ex ipsa virtutis natura sequuntur*, und *in arbitraria, quae extrinsecus veniunt*, eingetheilt; und da diese Güter entweder innere oder äussere sind: so hat man zwischen *praemia moralia*

und *physica* unterschieden. Die *justitia Dei punitiva* aber heisst auch *ultoria* und *vindicativa*, obgleich diese Ausdrücke leicht falsche Begriffe veranlassen können. Es sind die *poenae divinae*: *mala cum neglectu legum divinarum conjuncta*, und auch sie werden in *poenae naturales* und *arbitrariae*, *morales* und *physicae* eingetheilt. Es muss aber Gott der Gerechte eben so oft, als der Allgütige den Menschen vorgehalten werden, damit der Ernst des Richters mit frommer Scheu sie erfülle. Auch darf man Offenbarungen der göttlichen Gerechtigkeit in der Geschichte aufsuchen und solche Ereignisse, in denen der Zusammenhang des Unglückes und Verderbens mit der Sünde und Verschuldung deutlich und klar erkannt wird, für Gerichte Gottes erklären. Dabei aber darf man nie unterlassen, die Menschen zu warnen, das Schicksal nicht zum Maassstabe der Schuld und des Verdienstes zu machen, sie an die Erklärungen Christi hierüber, Luc. 13, 1—5. und Jo, 9, 2. zu erinnern.

Ausser der Güte und Gerechtigkeit erwähnen die heiligen Schriftsteller noch besonders die göttliche Wahrhaftigkeit, d. h. die Eigenschaft, vermöge welcher alles, was Gott dem Menschen kund macht, mit seinem Rathschlusse und Willen übereinstimmt. Hiervon ist die Rede: Jes. 40, 8. Ps. 33, 4. Rom. 3, 3 sq. Hebr. 6, 18. Bei dem Menschen entspringt aus dem Bewusstseyn des sittlich Guten Selbstzufriedenheit, Wohlgefallen an sich selbst, namentlich an seinen moralischen Vorzügen; niemals aber kann diese Selbstzufriedenheit des Menschen ein reiner Genuss, ein Zustand ungestörter Lust seyn: denn der Mensch schaut keine absolute Vollkommenheit in sich an, wird durch die Erinnerung an Fehltritte und Mängel gestört und ist dem Gefühle der Unlust unterworfen, die ihm von den Aussendingen kommt. Daher ist der Mensch nicht der Seeligkeit, sondern nur der Glückseeligkeit fähig, d. h. eines Zustandes des überwiegenden Wohlgefallens an sich selbst. Was bei dem Menschen Glückseeligkeit ist, das ist bei Gott Seeligkeit, *beatitudo*, d. h. höchstes und ungestörtes Wohlgefallen an seinem vollkommenen Da-

seyn: denn Gott schaut theils die höchste moralische Vollkommenheit in sich an, theils ist er unabhängig von fremdem Einflusse, so dass der Genuss seines Daseyns durch kein Gefühl der Unlust gestört werden kann. Die Schrift nennt Gott desshalb τὸν μακάριον, 1 Tim. 1, 11. 6, 15. und beschreibt seine Seeligkeit so, dass sie als denjenigen ihn darstellt, welcher nichts bedürfe, sondern vielmehr die Quelle des Glückes für alle seine Geschöpfe sey, Ps. 50, 8—14. Act. 17, 24—28. Jac. 1, 17.

§. 7.

Esse autem Deum omnes virtutes nulla circumscriptas limitatione possidentem, scriptores sacri ponunt, non demonstrant; id licet moneant, hominem contemplanda rerum natura ad Deum cognoscendum duci. Itaque philosophica ratione, quam hic adhiberi neque a lege doctrinae biblicae, neque a theologorum consuetudine abhorret, Deum esse doceri debet. Quae quidem demonstratio licet non apodictica sit, tamen et demonstratio dicenda et in hoc loco adhibenda est.

Einen Beweis für die Realität der Idee Gottes haben die heiligen Schriftsteller nirgends geführt, vielmehr führt die Schrift Gott gleich redend und handelnd ein, und redet von seinem Daseyn als von einer allgemein bekannten, unzweifelhaften Sache, und Gottesleugnung wird im Alten Testamente Thorheit und Sünde genannt, Ps. 14, 1. Darauf indess weisen doch die heiligen Schriftsteller an mehreren Orten hin, als Rom. 1, 19 sq. Act. 14, 15 sq. 17, 24 sq. dass der Mensch durch die Betrachtung der Welt zu dem Glauben an Gottes Daseyn geführt werde, obgleich weder in diesen, noch in anderen Stellen ein eigentlicher Beweis gefunden wird. Ob nun gleich das biblische System, dem Ansehen der Schrift vertrauend, den Glauben an Gottes Daseyn vor allen auf das Zeugniss der heiligen Schriftsteller und auf die Anstalten der göttlichen Weltregierung, von denen die Geschichte der Of-

fenbarung zeugt, gründet: so verschmäht es doch keinesweges den Gebrauch der Vernunftbeweise für das Daseyn des höchsten Wesens, und zu allen Zeiten haben die Dogmatiker philosophischer Beweise sich bedient. Es kann aber die Philosophie, dass die Idee Gottes mehr als ein blosses Gedicht des menschlichen Geistes sey, weder durch objektive Gründe, noch durch eine Demonstration erweisen, welche apodiktische Gewissheit gewährt; wohl aber kann die Weltweisheit darthun, theils dass diese Idee mit nothwendigen Bedürfnissen des menschlichen Geistes zusammenhänge, theils dass sie den befriedigendsten Erklärungsgrund von Erscheinungen enthalte, welche die Vernunft nicht auf sich beruhen lassen kann, und dass daher der Mensch, wenn er an seine Vernunft glauben, d. h. an die Realität der menschlichen Erkenntnisse glauben darf, berechtigt sey, auch an die Realität dieser in seiner Vernunft gegründeten Idee zu glauben. Daher giebt es Beweise für das Daseyn Gottes, d. h. es kann der Zusammenhang der Idee Gottes mit unmittelbaren Vernunftideen und Vernunftgesetzen dargethan werden.

§. 8.

Inter argumenta autem, quibus Deum esse docetur, id primo loco ponendum est, quod a lege morali, hominis animo indita, et a notione summi boni ducitur. Homo enim, legis moralis sibi conscius, optare debet, sperare, flagitare, ut res omnes secundum leges morales numine sancto regantur, quo et naturae, ratione praeditae, majora indies honestatis incrementa capiant, et justo modo bonis malisque rependatur. Itaque homo aut de summo bono desperet, aut credat necesse est, esse Deum, cuncta sancto numine moderantem.

Der erste Grund, welcher den Menschen berechtigt, der Idee Gottes Realität zuzuschreiben, ist ihr nothwen-

diger Zusammenhang mit der Idee des höchsten Gutes. Das Höchste nemlich, was der Mensch zu denken und zu erstreben vermag, ist die Sittlichkeit, denn sie ist das Einzige, was einen Werth hat an sich selbst. Desshalb müssen wir wünschen und hoffen, dass es in der Welt bleibe, und dass das Reich der Wahrheit und des Rechtes sich befestige, erweitere und siege. Aus unserer sittlichen Natur geht dann die Idee eines moralischen Weltplanes hervor, das Verlangen, dass die Wesen, welche sittliche Würdigkeit erlangt haben, in einem Zustande seyn möchten, wo sie nicht durch äussere Einwirkungen gestört werden, Wohlgefallen an ihrem Daseyn zu haben. Mit diesem in unserer sittlichen Natur gegründeten Bedürfnisse hängt die Idee Gottes als eines moralischen Weltregierers nothwendig und untrennbar zusammen, denn nur durch Gott wird uns das Daseyn der Sittlichkeit erklärbar, durch Gott nur wird uns die Erwartung, dass das Reich der Sittlichkeit siege, verbürgt, und nur wenn wir an einen heiligen und gerechten Weltregierer glauben, können wir hoffen, dass die Glückseeligkeit ausgetheilt werde nach dem Maassstabe der Würdigkeit. Das ist der Zusammenhang, in welchem die Idee Gottes mit unserer sittlichen Natur und mit der Idee des höchsten Gutes steht, und in der Nachweisung dieses Zusammenhanges eben besteht der moralische Beweis für das Daseyn Gottes, durch welchen dargethan wird, dass der Mensch, wenn er die Idee der Sittlichkeit und des höchsten Gutes selbst nicht für Wahn und Täuschung erklären wolle, glauben müsse an die Realität der Idee, welche mit diesem nothwendig zusammenhängt. Erkennt der Mensch in sich ein bindendes Sittengesetz an und ein höchstes Gut, nach welchem er streben soll: so muss er über sich und über die Welt einen heiligen Willen stellen. Daher führt denn auch den Menschen die sittliche Bildung und Entwickelung zu Gott, so wie dagegen das moralische Verderben das Herz dem Glauben verschliesst. Je sittlicher ein Mensch ist, desto geneigter ist er an eine moralische Weltregierung zu glauben, denn nur für den kann dieser Be-

weis Geltung haben, welchem die Sittlichkeit Sittlichkeit, und das höchste Gut ein Gut ist. *Cf.* Kant, Kritik der reinen Vernunft, S. 848 ff. Jakob, über den moralischen Beweis für das Daseyn Gottes, 1791. Krug, System der praktischen Philosophie. Th. III. S. 18 ff.

§. 9.

Cum argumento morali argumentum physico-theologicum conjungendum est. Contemplantes enim rerum naturam et advertentes animum ad certos siderum motus, artificiosam hominis caeterorumque animalium constructionem, aequalem marium et feminarum numerum, terrae fertilitatem, resque multas apte compositas, in eam adducimur sententiam, ut res omnes ab auctore sapiente et potente originem traxisse credamus. Quo quidem argumento repetito a rerum natura, apte sapienterque instructa, ipsis praeeuntibus scriptoribus sacris, theologi omni tempore crebro usi sunt, eoque recte utuntur, quamquam nemo mundo contemplando plenam perfectamque Dei notionem animo concipere et esse Deum ita cognoscere potest, ut nullus dubitationi locus relinquatur.

Wie das Interesse der praktischen, so führt den Menschen auch das Bedürfniss der theoretischen Vernunft auf Gott. Die Weltbetrachtung nemlich lehrt ihn in vielen Erscheinungen Ordnung und Zweckmässigkeit entdecken, den Grund solcher Erscheinungen kann er nur in einem Handeln nach Ideen finden, und darum wird er durch die Weltbetrachtung auf ein Wesen geleitet, welches durch Verstand und Willen der Urheber der Welt sey. Solche Erscheinungen aber, welche von Ordnung und Zweckmässigkeit zeugen, sind z. B. das Sonnen- und Planeten-System, indem wir hier regel- und zweckmässige Axen-

Bewegung der Sonnen und Planeten, Kreisbewegungen und den hierdurch bewirkten Wechsel der Tage und Nächte, sowie der Jahreszeiten, bemerken. Eben so wird die Zweckmässigkeit wahrgenommen namentlich an dem Erdplaneten, an welchem wir regelmässige Axen- und Kreis-Bewegung, Gleichgewicht der Erde und des Wassers und viele die Erhaltung der Lebendigen bezweckende Einrichtungen bemerken. Das Gleiche lehrt die Betrachtung des Menschen, die Beziehung, in welcher das Geistige zu dem Sinnlichen steht, die Organisation seines Körpers, auch das gleichmässige Verhältniss der Geschlechter. Zwar findet der Mensch auch solche Erscheinungen in der Welt, welche von Ordnung und Zweckmässigkeit nicht zu zeugen scheinen: das Befremden über diese Erscheinungen aber verliert sich, wenn er erwägt, dass er nur einen kleinen Theil des Weltganzen zu überschauen vermöge, dass es vernünftig sey, da, wo man in den bekannten Theilen Zweckmässigkeit findet, auch in den unbekannten sie vorauszusetzen, und dass die vernünftigen Geschöpfe um ihrer Entwickelung willen in einem Systeme von Kräften sich befinden müssen, welche ihren Neigungen und Wünschen oft widerstreben. Mit Recht hält sich daher der Mensch an die von Ordnung und Zweckmässigkeit zeugenden Erscheinungen der Natur und rechtfertigt durch sie den Glauben, dass das Ganze der Welt nach dem Plane einer ewigen Weisheit geordnet sey. Zwar kann aus der Weltbetrachtung die vollständige Idee Gottes nicht gezogen werden: für jeden Menschen aber, der seiner Vernunft vertraut und mit aufgeschlossenen Augen die Herrlichkeit der Welt betrachtet, liegt in ihrer Ordnung und Zweckmässigkeit ein Zeugniss für den Glauben, dass in der Welt das Gesetz einer ewigen Weisheit herrsche; und so wenig ohne die sittliche Natur des Menschen die Idee der Gottheit vollständig gefasst werden kann, eben so wenig würde es möglich seyn, dass der Mensch, wenn er in einer chaotischen Verwirrung stände, dennoch zu dem Glauben an Gott sich erhöbe. Daher haben auch die Menschen zu allen Zeiten ihren Glauben

an Gott und das göttliche Walten vornemlich an die Weltbetrachtung geknüpft, und die christlichen Lehrer aller Zeiten haben dieses Beweises sich bedient, um so mehr, da sie hierin an die Schrift selbst sich anschlossen, welche in vielen Stellen, als Ps. 8. 19. 104. Job. 37—41. Jes. 40. Matth. 6, 25 sqq. Act. 14, 15 sqq. 17, 24. Rom. 1, 19 sq. auf die Herrlichkeit der Welt hinweist, um die menschliche Seele zur Ahnung Gottes zu erheben. Nach dem Vorgange der Stoiker insbesondere brauchten die Kirchenväter vor allen den physikotheologischen Beweis, und auch in der neueren Zeit ist er von Naturforschern und von Theologen vielfach geführt worden, besonders von Bonnet, Reimarus, Sander und Crell. Auch hat Jakob in der Schrift: die allgemeine Religion, S. 133—486. diesen Beweis mit Benutzung der neueren Naturforschungen populär, aber ausführlich dargestellt.

§. 10.

Neque porro argumentum cosmologicum negligendum est, quod ab omnium, quas cernimus, rerum contingentia ducitur. Nulla siquidem res sensibus obnoxia sua vi et facultate gignitur, sed omnia, quae sunt et nascuntur, ab aliis rebus originem trahunt. Jam vero suprema rerum contingentium causa non esse potest et ipsa contingens: esse igitur debet absoluta et necessaria. Ergo rationi consentaneum est, rerum omnium origines a natura absoluta et necessaria repetere, et esse Deum e mundi contingentia colligere.

Abgesehen von der Beschaffenheit der Dinge selbst, führt schon ihr Daseyn den Menschen auf Gott. So wie nemlich seine eigene Existenz, so erscheint ihm alles in dem Gebiete der erkennbaren Wirklichkeit Vorhandene als gegründet und bedingt, d. h. alles, was vorhanden ist, hat den Grund seines Daseyns nicht in sich selbst, sondern in einer früher vorhandenen Ursache, von wel-

cher es abhängig ist. Was nun von den einzelnen Erscheinungen gilt, sind wir berechtigt, von dem Ganzen anzunehmen, und daher die Zufälligkeit der Welt zu behaupten. Die Vernunft aber kann sich nichts Bedingtes ohne eine Bedingung, nichts Gegründetes ohne einen Grund denken, durch ihr eigenes Gesetz ist sie genöthigt, für jede Erscheinung eine Ursache aufzusuchen, welches Gesetz in der Schulsprache das Gesetz des zureichenden Grundes, *rationis sufficientis*, genannt wird. Indem nun die Vernunft das Daseyn der Welt und die in ihr vorhandenen Erscheinungen zu erklären versucht, sieht sie sich genöthigt, von einem Grunde zu dem anderen zurückzugehen, und gelangt auf diese Weise zu der Idee eines Urgrundes, welcher gleichsam der Träger aller Dinge sey, zu der Idee eines absoluten und nothwendigen Wesens, d. h. eines Wesens, welches den Grund seines Daseyns in sich selbst hat und der Grund von dem Daseyn aller Dinge ist. Das ist der kosmologische oder kosmische Beweis. Eine apodiktische Gewissheit zwar kann auch er nicht gewähren, weil sich einwenden lässt, dass es zweifelhaft sey, ob der Mensch berechtigt sey, ein für die Gegenstände der Sinnenwelt geltendes Gesetz auch auf das durch keine Erfahrung erkennbare Verhältniss des Uebersinnlichen zu dem Sinnlichen anzuwenden, und weil man auch bei der Annahme einer höchsten Intelligenz doch immer auf etwas Unerklärbares und Letztes zurückkommt. Gewiss aber ist, dass, indem wir uns dieses Beweises bedienen, wir einem Gesetze unseres Geistes folgen, und darin, dass die menschliche Vernunft immer bei einem Letzten, Unerklärbaren stehen bleiben muss, kann kein hinreichender Grund dafür liegen, dass sie nicht versuchen sollte, in der Erklärung der Erscheinungen soweit als möglich zurückzugehen. Dafern man nur den kosmischen Beweis nicht, wie von den älteren Metaphysikern geschah, a s eine zwingende Demonstration geltend machen will, sondern ihn vielmehr für eine vernünftige Annahme nur, sich das Daseyn der Welt begreiflich zu

machen, erklärt, kann die Philosophie gegen den Gebrauch dieses Beweises nichts einwenden.

§. 11.

Argumentis autem, quibus Deum esse docetur, non parum ponderis tum accedit, quum variae de mundi origine sententiae invicem comparantur. Alii mundum aeternum habuerunt, alii eum fortuita atomorum concursione ortum putarunt, alii formas rerum et mutationes a vi organica, materiae indita, repetierunt, alii denique Deum auctorem ejus judicarunt. Quas qui invicem comparaverit sententias, eam, qua Deus omnium rerum auctor habetur, reliquis longe probabiliorem esse facile videbit. Denique etiam consensui populorum aliquid tribuendum est. Quae vero praeterea hoc in loco commemorantur argumenta, vana sunt parumque idonea; quod, ut de reliquis, ita de ontologico etiam argumento, a naturae perfectissimae notione ducto, facile docetur. De omni autem hac demonstratione tenendum est, non posse ea audientibus assensum extorqueri omnemque dubitandi causam tolli: ut eos recte sentire intelligatur, qui hominibus tantum ad meditandas res divinas pronis de numine divino plane persuaderi arbitrantur.

Das Gewicht des kosmologischen Beweises wird vermehrt, wenn man sich die Entstehung der Welt, welche der denkende Mensch nicht für ewig halten kann, zu erklären versucht und bei Vergleichung der hierüber aufgestellten Systeme findet, dass der Theismus, welcher auf ein verständiges Wesen sie zurückführt, die meiste Befriedigung gewährt. Da uns die Erfahrung eine dreifache Art von Produktion kennen lehrt, eine Produktion durch

den Zufall, d. h. durch eine Wirksamkeit von Kräften, welche weder durch Gesetze determinirt, noch durch Ideen geleitet werden; eine Produktion durch mechanische Entwikkelung, d. h. durch eine von beharrenden Gesetzen determinirte Wirksamkeit, und eine Produktion durch ein Princip, welches nach Ideen handelt: so hat man nach der Analogie dieser drei verschiedenen Produktionsarten auch ein dreifaches System über die Entstehung der Welt aufgestellt: 1) das System des Zufalls, welches die Entstehung der Welt aus der Möglichkeit unendlich mannigfaltiger Verbindungen bei vorausgesetzter Unendlichkeit sowohl der Menge des Grundstoffes, als des Raumes und der Zeit, erklärt; 2) das System der mechanischen Entwickelung, welches die Welt von bildenden und organisirenden, der Materie einwohnenden Kräften herleitet; 3) das System des Theismus, welches das Daseyn der Welt und der in ihr vorhandenen Ordnung und Zweckmässigkeit auf ein nach Ideen handelndes Wesen zurückführt. Vergleicht man diese drei Systeme mit einander: so ergiebt sich, dass dasjenige, welches den Ursprung der Welt auf ein nach Ideen handelndes Wesen zurückführt, die meiste Befriedigung gewährt; denn dem Systeme des Zufalls muss man desshalb seinen Beifall versagen, weil es die Entstehung des Denkens und denkender Wesen unerklärt lässt, weil es sich auf die Analogie gründet, welche von der unbedeutendsten Wirksamkeit entlehnt ist, und weil es Tausende von Welten entstehen lassen muss, ehe es die Entstehung der Welt, welche wir vor uns sehen, erklären kann. Das System der mechanischen Entwickelung aber kann man desshalb nicht billigen, weil es Eigenschaften in der Materie voraussetzt, deren Daseyn keine Analogie bestätigt, weil es die Entstehung des Belebten aus dem Unbelebten und der denkenden Wesen nicht begreiflich macht, und weil es das Zusammenstimmen der Wirksamkeit der verschiedenen Elemente zu einem Zwecke unerklärt lässt. Dagegen hat der Theismus den Vorzug, dass die Causalverbindung, von welcher in diesem Systeme die Analogie hergenommen ist, uns am genauesten bekannt

ist, dass es ferner den Anfang der Veränderungen, deren Resultat die Entstehung der Welt war, begreiflich macht, und dass es endlich das Daseyn des Denkens und der denkenden Wesen erklärt, weil es sie von einer Intelligenz herleitet. *Cf.* Garve, über das Daseyn Gottes, im 5. Th. seiner Versuche. So wird durch die Vergleichung dieser Systeme unter einander das Gewicht des kosmologischen Beweises, welcher von *Joannes Damascenus* zuerst in der Schulform aufgestellt ward, verstärkt. Ausserdem aber kann man sich auch nach dem Vorgange der alten Philosophen auf die Uebereinstimmung der Völker in dem Glauben an ein Göttliches berufen; denn obgleich daraus, dass die Menschen an ein Göttliches geglaubt haben, die Realität der Idee Gottes selbst nicht erschlossen werden kann: so beweist doch die Allgemeinheit des Glaubens an Gott und die göttlichen Dinge, dass die Religion in wesentlichen Anlagen der menschlichen Natur begründet, und mithin keine willkürliche Erfindung irgend eines Menschen oder Volkes sey. Auch wird das Vertrauen des Menschen zu seiner eigenen Vernunft durch die Zustimmung anderer gestärkt, und zuversichtlicher wird jeder Einzelne an Gott und die göttlichen Dinge glauben, wenn die Geschichte ihn lehrt, dass solcher Glaube, ob auch verschiedentlich gestaltet, bei allen zu einem höheren Leben erwachten Völkern vorhanden gewesen sey. Alle andere Beweise für das Daseyn Gottes aber haben keine beweisende Kraft, so das *argumentum ontologicum*, welches Anselm von Canterbury zuerst auf die Bahn brachte, Cartesius aber und andere Philosophen der neueren Zeit schärften und erweiterten. Dieser Beweis beruht auf folgender Argumentation: Das vollkommenste Wesen muss der Inbegriff aller Realität oder Vollkommenheit seyn, die Existenz aber ist eine Realität, und muss mithin dem vollkommensten Wesen zukommen, daher ist mit dem Gedanken des vollkommensten Wesens auch seine Existenz nothwendig gegeben, denn ich kann mir es nur dann als das vollkommenste Wesen denken, wenn ich es als existirend mir vorstelle. Es beruht aber diese ganze Argumentation auf

dem falschen Begriffe von der Existenz als einer Realität und auf der täuschenden Hineinlegung des Begriffes Daseyn in den Begriff des Allervollkommensten. Schon ein Zeitgenosse Anselms, der Mönch Gannilo, erkannte das Unhaltbare dieses Beweises und widerlegte denselben, und in der neueren Zeit ist schon vor Kant dieser Beweis von den meisten aufgegeben worden. Eben so unhaltbar erscheinen andere Beweise, namentlich auch der, welchen Mendelssohn auf die Voraussetzung gründete, dass alles Mögliche und Wirkliche von einem denkenden Wesen als möglich und wirklich gedacht werden müsse; indem dieser ganze Beweis auf einer unerwiesenen Voraussetzung beruht und die objective Möglichkeit und Wirklichkeit mit der subjectiven verwechselt. *Cf. Ammon, brevis recognitio argumentorum pro summi numinis existentia. Progr.* II. *Erl.* 1793 *sq.* 4. *in Opp. acad. Nr.* 11 *sq.* Das Resultat der Prüfung aller Beweise für das Daseyn Gottes aber ist, dass, so wenig das Nichtseyn, eben so wenig sein Daseyn mit apodiktischer Gewissheit von der Philosophie erwiesen werden könne: dass aber der Mensch, der Gott mit frommem Gemüthe sucht, ihn zu finden, zu einer moralischen Gewissheit von seinem Daseyn zu gelangen, und durch fortgesetzte Hinlenkung der Seele auf Gott und die göttlichen Dinge einen lebendigen Glauben zu erlangen vermöge.

§. 12.

Si hoc nobis datum est, ut Deum esse ipsi cognoscamus, atque attributorum divinorum rectas notiones animo concipiamus, dogma de Deo, patre, filio et spiritu sancto, hominem, revelationis lumine carentem, latet, ideoque iis fidei articulis, qui puri dicuntur, adnumeratur. Distinguunt nimirum scriptores Novi Testamenti filium Dei a Deo patre, et praeterea spiritum sanctum commemorant, quem aeque ac filium Dei cum patre arctissime conjunctum esse docent; nus-

quam licet aut trinitatis *(τριὰς) et* personae *(πρόσωπον, ὑπόστασις) nomen occurrat, aut de personarum ὁμοουσίᾳ diserte sermo sit. Quod in Novo Testamento utique traditum legitur dogma, de patre, filio et spiritu sancto, id in Vetere Testamento frustra quaesitum est.*

Obgleich das Evangelium erst die bisher entwickelte Lehre von Gottes Wesen und Eigenschaften in die Welt eingeführt und zum öffentlichen Glauben gemacht hat: so erkennt doch auch das biblische System an, dass diese Idee Gottes in der menschlichen Vernunft selbst gegeben sey; daher wird in den Schulen die Lehre von Gottes Wesen und Daseyn unter die *articuli fidei mixti* gezählt. Dagegen ist die neutestamentliche Lehre von Vater, Sohn und Geist in der menschlichen Vernunft selbst nicht gegeben, und wird, eben weil sie nur aus der Quelle der Schrift hervorgeht und auf ihr Zeugniss und Ansehen allein sich gründet, als *articulus fidei purus* angesehen. Die neutestamentlichen Schriftsteller nemlich unterscheiden von Gott, dem Vater, den Sohn Gottes und den heiligen Geist, beschreiben den Sohn und Geist als Subjecte, als selbständige Wesen, welche mit dem Vater innigst verbunden seyen. Die beiden Hauptstellen, wo diess geschieht, sind 2 Cor. 13, 13. und Matth. 28, 19. da hingegen die Stelle 1 Jo. 5, 7. als unächt zu verwerfen ist. In den zuerst genannten Stellen aber werden allerdings Sohn und Geist von dem Vater unterschieden und doch mit ihm verbunden dargestellt, und in vielen anderen Stellen ist einzeln bald von dem Sohne, bald von dem Geiste als von Personen, des göttlichen Wesens theilhaftig, die Rede. Die Worte πρόσωπον und τριὰς sind erst seit dem zweiten Jahrhunderte zur Bezeichnung dieser Lehre aufgekommen. Auch wird in keiner neutestamentlichen Stelle gesagt, dass Sohn und Geist gleichen Wesens mit dem Vater seyen, ob sie gleich allerdings als übermenschliche, göttliche Wesen beschrieben werden. Da das auf die bibli-

sche Lehre von Vater, Sohn und Geist gegründete Dogma von der Trinität zu den Fundamentalartikeln gezählt ward: so glaubten die meisten Theologen, obgleich Socin, Calvin und Calixt anderer Meinung waren, dass wenigstens die Anfänge dieses Dogmas im Alten Testamente vorhanden seyn müssten. Daher waren sie bemüht, Spuren dieser Lehre in den alttestamentlichen Büchern aufzufinden. So fanden sie namentlich die ewige Zeugung des Sohnes, Ps. 110, 3. und Mich. 5, 1. wo aber מִקֶּדֶם nicht von Ewigkeit her, sondern von einem uralten Geschlechte bedeutet. Eben so vergebens war es, im Alten Testamente den heiligen Geist als eine Person dargestellt zu finden, denn weder Jes. 48, 16. 61, 1. 64, 10. noch Job. 33, 4. ist unter רוּחַ ein für sich bestehendes Wesen zu verstehen. Gleicherweise war es irrig, wenn man aus den Stellen Num. 6, 24 sqq. Jes. 6, 3. und Ps. 33, 6. eine Mehrheit der Personen in Gott herleiten wollte und selbst solche Stellen allegirte, in denen Gott im *plurali* spricht, Gen. 1, 26. 3, 22. 11, 7. um auf sie die Behauptung zu gründen, dass die Anfänge der Dreieinigkeitslehre im Alten Testamente schon enthalten und den Juden bekannt gewesen seyen. Soviel nur ist gewiss, dass der Messias im Alten Testamente der Sohn Gottes heisst und von dem Geiste Gottes in der Sprache personificirender Dichter geredet wird.

§. 13.

Qui solus verus est Deus, patris nomine non raro in literis sacris appellatur. Judaei Jehovae id nomen tribuebant, quoniam eum et gentis suae auctorem et regum suorum regem colebant. In Novi Testamenti scriptis autem Deus nunc ob amorem, quo omnes homines amplectatur, hominum pater, nunc ob munus Messiae, Jesu Christo, traditum, et insignem, quo eum ornet, amorem pater Jesu Christi vocatur.

Die Darstellung Gottes unter dem Bilde des Vaters wird schon im Alten Testamente gefunden. Hier nemlich schon wird Gott in sofern Vater genannt, in wiefern er der Urheber und Führer des israelitischen Volkes sey und grosse Wohlthaten ihm gewährt habe. Deuter. 32, 6. Jes. 44, 1. 45, 9 sq. 63, 16. Jer. 3, 19. Hos. 8, 14. 1 Chron. 29, 10. Sodann in wiefern er der König der Könige des jüdischen Volkes sey, wesshalb David und Salomo Söhne Gottes heissen. Ps. 2, 7. 82, 6. 89, 27. 2 Sam. 7, 14. Gleicherweise wird Gott auch in den Büchern des Neuen Testamentes oftmals Vater genannt, und auch hier in einem doppelten Sinne: 1) Nemlich als Schöpfer und Wohlthäter der Menschen, vornemlich um theils die Idee seiner Liebe zu versinnlichen, theils den Gedanken zu erwecken, dass wir alle, die wir von einem Vater stammen und unter Leitung eines gemeinsamen Vaters stehen, brüderliche Liebe gegen einander hegen sollen. Matth. 5, 48. 6, 9. 23, 9. Jo. 4, 21 — 28. Rom. 8, 15. Eph. 3, 15. 1 Jo. 3, 1 sqq. Sodann 2) wird Gott, und zwar öfter, auch in sofern Vater genannt, in wiefern er Jesum Christum in die Welt gesendet, die messianische Würde ihm gegeben, seine Liebe an ihm geoffenbart und ihn zur Herrlichkeit geführt hat; und ob er gleich aller Menschen Vater ist: so ist er doch in einem höheren Sinne der Vater dessen, welchen er zum Messias erkoren und vorzugsweise als den Sohn Gottes erklärt hat. Matth. 7, 21. 10, 33. 12, 50. 15, 3. 16, 27. 18, 10. Marc. 8, 38. 14, 36. Luc. 2, 49. 9, 26. Jo. 14, 13 sqq. 17, 3. 20, 17. 2 Cor. 1, 3 sq.

§. 14.

Quod in Vetere Testamento nunc de naturis intelligentibus, homine praestantioribus, nunc de Israelitis, Deo probatis, nunc de magistratibus et regibus, a Deo constitutis, usurpatur filiorum Dei nomen, id in Novo Testamento Jesu Christo ob munus Messianum, ei demanda-

tum, dignitatem exinde oriundam et virtutem, quam gerendo hoc munere probavit, tribuitur. Quoties Jesus ipse Dei filium sese appellavit, toties de Messiana sua dignitate cogitari voluit. In nonnullis tantum scriptorum apostolicorum locis sublimioris Jesu Christi naturae notio huic nomini inest. Nihilominus certum est, et Jesum Christum ipsum secundum evangelium Joanneum naturam humana excellentiorem sibi tribuisse, et ab Apostolis eum cultum esse, qui vi et virtute divina polleat. Nam Jesus Christus ipse affirmavit, se fuisse, antequam mundus conderetur et e coelis in terram venisse. Apostoli vero de natura ejus celsiore crebro loquentes multi fuerunt in dignitate ejus praedicanda, fuisse eum docuerunt ante rerum initia, mundi creationem et conservationem ei tribuerunt, referre eum dixere naturam divinam, eumque Dei adeo nomine passim appellarunt.

Der Ausdruck Sohn und Söhne Gottes kommt schon im Alten Testamente vor und bezeichnet: 1) Die über den Menschen erhabenen Wesen, Elohim und Engel. Gen. 6, 1. Job. 1, 6. 2, 1. 38, 7. Ps. 82, 1. 2) Fromme, Gott wohlgefällige Israeliten. Ex. 4, 22. Deuter. 14, 1. Jes. 43, 6. Jer. 31, 9. Hos. 11, 1. In ähnlicher Beziehung werden auch im Neuen Testamente die Frommen, welche die Gebote Christi halten und Gott verehren, Gottes Kinder genannt. Matth. 5, 9, 45. Luc. 6, 35. Rom. 8, 14 — 16. Gal. 3, 26. 3) Obrigkeiten und Könige, weil sie gleichsam Stellvertreter Gottes und von ihm in ihr Amt eingesetzt seyen. Ps. 2, 7. 82, 6. 89, 28. 2 Sam. 7, 14. Im Neuen Testamente aber wird der Ausdruck Sohn Gottes vorzugsweise von Jesu Christo gebraucht, theils nemlich nennt sich Jesus Christus selbst wiederholt

den Sohn Gottes, theils wird er am häufigsten von den Aposteln mit diesem Namen bezeichnet, und bald ὁ υἱὸς τοῦ ϑεοῦ, bald ὁ μονογενὴς, bald ὁ πρωτότοκος, bald ὁ ἀγαπητὸς genannt. In allen den Stellen nun, wo Jesus selbst den Sohn Gottes sich nennt, legt er diesen Namen in sofern sich bei, in wiefern er der Messias sey, von Gott gesendet, zu seiner Würde berufen, ausgerüstet mit höherer Macht und innig verbunden mit Gott; daher bezeichnet zwar dieser Ausdruck das *munus Jesu Christi* und ist in sofern synonym mit dem Worte ὁ χριστὸς und ὁ υἱὸς τοῦ ἀνϑρώπου; jedoch ist mit diesem Ausdrucke, Sohn Gottes, immer zu verbinden der Nebenbegriff der Würde, die als Messias ihm zukomme, des näheren Verhältnisses, in welchem er zu Gott stehe, und die Liebe, mit welcher Gott ihn umfasse. Derselbe Begriff ist mit diesem Ausdrucke in den meisten Stellen zu verbinden, in denen die Apostel ihn brauchen, und nur in einigen wenigen paulinischen Stellen kommt das Wort so vor, dass es auf die höhere Natur Christi sich bezieht. Dass aber wirklich der Ausdruck Sohn Gottes gleichbedeutend sey mit dem Namen Christus und Menschensohn, mithin auf das messianische Amt Jesu Christi sich beziehe, geht namentlich aus folgenden Stellen hervor: Matth. 16, 16. *cf.* Luc. 9, 20. wo die beiden Ausdrücke ὁ χριστὸς und ὁ υἱὸς τοῦ ϑεοῦ so mit einander verbunden werden, dass der eine den anderen erklärt. Matth. 26, 62 — 64. Luc. 4, 41. 22, 67 — 70. Jo. 1, 49. 10, 29 — 39. 11, 27. Auch durch die Christo beigelegten Epitheta: ὁ μονογενὴς, Jo. 1, 14, 18. 3, 16, 18. Luc. 7, 12. 8, 42. ὁ ἀγαπητὸς, Matth. 13, 8. Luc. 9, 35. und ὁ πρωτότοκος, Rom. 8, 29. Col. 1, 15. wird nicht die Natur und das Wesen, sondern nur das Verhältniss bezeichnet, in welchem Jesus als der Messias oder der Christ zu dem Vater, der ihn sendete, steht. So wenig, als aus diesen Stellen, kann aus vielen anderen, deren man sich in dieser Absicht oft bedient hat, die Lehre von einer höheren, übermenschlichen Natur Christi hergeleitet werden; so nicht aus den Stellen, wo Christus von seiner Verbindung mit dem Vater

redet und versichert, dass er eben das zu thun vermöge, was der Vater vermag, Jo. 10, 28—30. 14, 9 sq. 17, 11. denn alle diese Stellen beziehen sich nur auf die von dem Vater ihm verliehene Machtvollkommenheit. Eben so kann auch aus den Stellen für die eigentliche Beschaffenheit des Wesens Jesu Christi nichts gefolgert werden, wo er der Richter der Lebendigen und der Todten heisst, Jo. 5 21. denn auch das Geschäft, die Todten zu erwekken und Gericht zu halten über die Menschen, kommt als Messias ihm zu, und desshalb eben, weil er als Messias im Auftrage des Vaters handle, verlangt er, dass in ihm der Vater geehrt werden solle. Dennoch ist gewiss, dass die Idee einer höheren, übermenschlichen Natur und Würde Christi in den heiligen Büchern gefunden wird. Als ein übernatürliches Wesen kündigt Christus selbst im Johanneischen Evangelium sich an, vornemlich in den Stellen, wo er eine vorweltliche Existenz sich zuschreibt, Jo. 8, 58. 17, 5. welche Stellen man nicht ohne den auffallendsten Zwang, wie die Socinianer thaten, so erklären kann, dass diese Idee daraus verschwinde. Sodann scheint auch in den Johanneischen Stellen, wo Christus sagt, dass er von dem Vater ausgehe und zu demselben zurückgehe, auf eine Verbindung seines Wesens mit dem Wesen des Vaters hingedeutet zu werden, Jo. 3, 13. 6, 62. 8, 42. 13, 3. 16, 28. denn wegen der Folgerungen, die hieraus hergeleitet werden, z. B. Jo. 3, 31. kann in diesen Stellen nicht füglich an die blosse göttliche Sendung gedacht werden. Nach dem Johanneischen Evangelium also schreibt Jesus Christus ausdrücklich eine vorweltliche Existenz sich zu und stellt sich nicht nur als einen von Gott Gesendeten, sondern auch mit Gottes Wesen selbst Verbundenen dar; da hingegen in den übrigen Evangelien ähnliche Erklärungen nicht gefunden werden. Eben so wenig kann verkannt werden, dass die Apostel, namentlich Johannes, Paulus und der Verfasser des Briefes an die Hebräer in dem von Gott gesandten Messias mehr als einen mit göttlicher Machtvollkommenheit ausgerüsteten Menschen, vielmehr ein höheres, übermenschliches Wesen ver-

ehrten. Diess geht, was den Johannes insbesondere anlangt, schon daraus hervor, das er Jesum den λόγος nannte, oder vielmehr lehrte, dass der λόγος, die substantielle göttliche Vernunft, in dem Menschen Jesu erschienen sey. Folgendes prädiciren die genannten Apostel von Jesu, um seine höhere Natur zu bezeugen: Vorerst lehren sie von ihm, dass er gewesen sey vor der Welt. Jo. 1, 1 — 3. Zum anderen schreiben sie die Erschaffung und Erhaltung der Welt ihm zu. Jo. 1, 3. Col. 1, 16 sq. Hebr. 1, 2 sq. 11, 3. Namentlich von Paulus und dem Verfasser des Briefes an die Hebräer wird Christus beschrieben als Gott ähnlich, als das Ebenbild Gottes und der Abglanz seiner Herrlichkeit. Phil. 2, 6. Col. 1, 15. Hebr. 1, 3. Endlich haben eben diese Apostel in einigen Stellen Christum Gott genannt. Entscheidend ist Jo. 1, 1 sqq. Mehr oder weniger zweifelhaft dagegen sind Jo. 20, 28. Rom. 9, 5. Tit. 2, 13. 1 Jo. 5, 20. Act. 20, 28. Ohne allen Grnnd aber sind Luc. 1, 16. Col. 2, 9. angeführt worden. Aus diesen Erklärungen ergiebt sich allerdings, dass Christus von den meisten seiner Apostel als übermenschliches, der göttlichen Herrlichkeit theilhaftiges Wesen betrachtet worden sey. Als solches wird er von Johannes λόγος genannt, und auch der Name ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ in einigen Stellen hierauf bezogen, obwohl dieses bei weitem öfter *nomen muneris* ist.

§. 15.

Si porro in Vetere Testamento de spiritu Dei sermo est, aut vis vitalis a Deo profecta, aut Dei efficacia intelligitur, ea maxime, quae ad monendos hominum animos pertinet. Quod autem in Novo Testamento commemoratur τὸ πνεῦμα ἅγιον seu πνεῦμα τοῦ θεοῦ, saepe licet vim et efficaciam divinam significet, multis tamen in locis de persona seu de natura, cogitandi agendique facultate praedita, dicitur; eamque na-

turam et divinae virtutis participem esse et in hominum animis operari, scriptores sacri docent.

Der Ausdruck רוּחַ אֱלֹהִים und רוּחַ יְהוָֹה kommt in mehrfacher Bedeutung im Alten Testamente vor: 1) Als Lebenskraft, welche von Gott ausgeht und den Lebendigen von ihm eingehaucht wird. Ps. 104, 29. Job. 33, 4. 2) Wird der Ausdruck von der Kraft und Wirksamkeit Gottes namentlich in sofern gebraucht, in wiefern sie auf das Geistige in der Welt und im Menschen einwirkt, desshalb werden vorzüglich vom göttlichen Geiste hergeleitet Weisheit und Einsicht, z. B. Jes. 11, 1. gute und fromme Gedanken, Ps. 51, 1—16. 142, 10. insbesondere die Begeisterung der Propheten. 1 Sam. 10, 6. Jes. 42, 1. Als ein selbständiges, persönliches Wesen wird der Geist Gottes im Alten Testamente nicht dargestellt, ausgenommen in den beiden Stellen, 1 Reg. 22, 21. und 2 Chron. 18, 20. in welchen jedoch eine erst später geltend gewordene Vorstellungsweise ausgedrückt zu seyn scheint. Im Neuen Testamente dagegen wird allerdings, obgleich auch hier der Ausdruck *πνεῦμα τοῦ θεοῦ* und *πνεῦμα ἅγιον* die göttliche Kraft bezeichnet, doch oftmals auch so von dem göttlichen Geiste geredet, dass man anzunehmen Ursache hat, er sey von den neutestamentlichen Schriftstellern eben so als etwas Persönliches und Selbständiges betrachtet worden, wie von dem Verfasser des Buches der Weisheit die *σοφία* geschildert worden war. Vornemlich ergiebt sich dieses aus den Johanneischen Stellen, wo von dem *παράκλητος* die Rede ist, denn dass dieser identisch sey mit dem *πνεῦμα τοῦ θεοῦ*, geht namentlich aus Jo. 15, 26. hervor. In diesen Stellen, besonders Jo. 14, 16—26. 16, 12—14. wird dieser Paraklet unverkennbar als ein persönliches und selbständiges Wesen dargestellt, indem von seinem Kommen, Gehen und Bleiben die Rede ist, und gesagt wird, dass er die Jünger leiten und führen werde. Nicht bloss bei Johannes aber, sondern auch bei anderen neutestamentlichen Schriftstellern wird dieselbe Vorstellungsweise gefunden,

so 1 Cor. 12, 4—11. Eph. 4, 30. und in der Taufformel, wo das *πνεῦμα* mit dem Vater und Sohne verbunden wird, und aus diesem Grunde anzunehmen ist, dass, wie unter dem Vater und Sohne, so auch unter dem göttlichen Geiste ein persönliches Wesen zu verstehen sey. Von diesem göttlichen Geiste nun werden im Neuen Testamente geistige und sittliche Wirkungen hergeleitet, Act. 2, 1 sqq. und namentlich wird von ihm gesagt, dass er alle gute Gesinnungen im menschlichen Gemüthe hervorrufe, Rom. 5, 5. 8, 14. 1 Cor. 2, 14. so dass die ganze Kraft und Wirksamkeit des Christenthums von diesem göttlichen Geiste, der dem Gemüthe jedes gläubigen Christen sich mittheile, herzuleiten sey, 1 Cor. 12, 3. Jo. 14, 15. sq. Von dem Verhältnisse dieses Geistes aber zu dem Vater und dem Sohne wird nichts weiter gesagt, als dass er von ihnen komme, Jo. 15, 26. 16, 14. 20, 22.

§. 16.

Ita intelligitur, duas in Novo Testamento commemorari naturas participes divinae virtutis, et distingui a patre filium et spiritum sanctum. Quae vero eorum ratio ad Deum sit, nusquam accuratius declaratur; exinde tamen, quod Dei monarchia constanter docetur in literis sacris, filii et spiritus sancti cum patre conjunctione Dei unitatem neutiquam tolli recte colligitur.

Das Resultat dessen, was über den Sohn und Geist im Neuen Testamente vorkommt, ist demnach, dass Sohn und Geist von Gott, in wiefern er als Vater gedacht wird, unterschieden und als persönliche, selbständige, der Göttlichkeit theilhaftige Wesen dargestellt werden. Die dogmatischen Ausdrücke *πρόσωπον, ὑπόστασις, persona, οὐσία, essentia*, und *ὁμοουσία, consubstantialitas*, kommen in den heiligen Büchern selbst nicht vor, und nirgends wird gesagt, dass Sohn und Geist gleichen Wesens mit dem Vater seyen. Das jedoch kann mit Gewissheit behauptet

werden, dass die heiligen Schriftsteller, wenn sie von dem Sohne und Geiste redeten, die Einheit Gottes als das Princip des jüdisch-christlichen Glaubens nicht aufheben wollten. Denn fortwährend und wiederholt bekannten sie die Lehre von einem Gotte, und es muss daher angenommen werden, dass sie das Verhältniss des Sohnes und Geistes zu dem Vater sich so dachten, dass dadurch die Einheit Gottes nicht aufgehoben wurde.

§. 17.

Quamquam primis post Christum natum saeculis non pauci erant, qui filium Dei et spiritum sanctum nomina, diversas numinis aut rationes aut vires et operationes declarantia, judicarent: plurimi tamen ecclesiae catholicae doctores in eo consenserunt, ut filium Dei seu τὸν λόγον, et spiritum sanctum ὑποστάσεις, divinae virtutis participes, haberent. Nullus autem patrum trium priorum saeculorum ὁμοουσίαν filii et spiritus sancti docuit; immo potius ad unum omnes eam rationem secuti sunt, quae recentiori tempore systema subordinationis appellata est. Saeculo demum quarto inter disputationes cum Ario ejusque asseclis et cum Photino et Macedonio, Athanasio potissimum auctore, dogma de coaequalitate filii et spiritus sancti sancitum est. Synodus Nicaena anno 325. et synodus Constantinopolitana anno 381. habita dogma de trinitate accuratius definierunt et ad eam revocarunt formulam, qua confirmatum propagatumque veteris ecclesiae auctoritate, a nostra quoque ecclesia susceptum et probatum est.

Die biblischen Ideen vom Sohne Gottes und vom Geiste wurden in den ersten Jahrhunderten nicht von al-

len auf gleiche Weise aufgefasst. So fand zwischen den Judenchristen, den Ebioniten und Nazarenern, denen auch Theodotus und Artemon beizuzählen sind, und den Gnostikern eine grosse Verschiedenheit statt, indem die ersteren in Christo nur nach jüdischen Begriffen den gottgesandten Messias, nicht aber ein höheres, übermenschliches Wesen fanden, da hingegen die Gnostiker ihn als einen von Gott ausgegangenen Aeon betrachteten. Den Judenchristen war die Vorstellung von dem Sohne Gottes und von dem heiligen Geiste, als von selbständigen, der göttlichen Natur theilhaftigen Wesen, völlig fremd. Auch die Lehrer, welche weder den Judenchristen, noch den Gnostikern angehörten, waren nicht einerlei Meinung. Einige nemlich nahmen an, dass die Ausdrücke, Sohn Gottes und göttlicher Geist, nur verschiedene Namen seyen, durch welche verschiedene Verhältnisse und Wirkungen des einen göttlichen Wesens bezeichnet würden; unter welchen Kirchenlehrern besonders Sabellius aus dem dritten Jahrhunderte zu bemerken ist, nach welchem die ganze Vorstellungsweise, dass Sohn und Geist keine Hypostasen seyen, benannt zu werden pflegt. — Die meisten von den Lehrern aber, welche dem Theile der Christenheit, der seit dem dritten Jahrhunderte die katholische Kirche sich nannte, angehörten, dachten sich allerdings unter dem Sohne und Geiste Hypostasen, und brauchten die Worte *ὑπόστασις, οὐσία, πρόσωπον, persona.* Wenn sie hierin mit der Vorstellungsweise übereinstimmten, welche in den folgenden Zeiten die geltende wurde: so wichen sie doch wieder darin von ihr ab, dass sie die Wesensgleichheit des Sohnes und des Geistes nicht behaupteten, sondern vielmehr beide als Hypostasen sich dachten, denen das höchste Wesen sein Wesen und seine Kraft mitgetheilt habe. So lehrten Justin der Märtyrer, Theophilus von Antiochien, Irenaeus, Clemens von Alexandrien, Origenes, unter den Lateinern Tertullian und Cyprian. — Wie viele vor ihm, so philosophirte auch Arius, ein Presbyter zu Alexandrien, über das Verhältniss des Sohnes zum Vater. Zwar betrachtete er den Sohn als ein übermenschliches, gött-

liches Wesen: indem er aber behauptete, dass es eine Zeit gegeben habe, wo der Logos noch nicht existirte, schien er allerdings anzunehmen, dass der Logos ein Geschöpf des Vaters sey. So fasste man denn auch seine Ansicht auf, und mass ihm bei, dass er lehre, der Sohn sey *κτίσμα καὶ ποίημα* des Vaters. Die durch diesen Presbyter veranlasste Streitigkeit führte die im Jahre 325 zu Nicäa gehaltene Synode herbei, auf welcher besonders Athanasius sich thätig bewies, und seine im Gegensatze gegen den Arius entwickelte Vorstellungsweise geltend machte. Zur weiteren Entwickelung und zur Feststellung der Lehre vom Geiste Gottes führte später der Streit mit Photin und Macedonius. Photin nemlich hatte Jesum für einen blossen Menschen erklärt, mit welchem die göttliche Kraft, denn das verstand er unter dem Logos, sich verbunden habe, und Macedonius wollte unter dem göttlichen Geiste entweder auch eine göttliche Kraft, oder ein engelartiges Wesen verstanden wissen. Diese Streitigkeiten veranlassten die zweite ökumenische, oder die erste Constantinopolitanische im Jahre 381 gehaltene Synode, welche die Ausbildung und Feststellung des Dogmas von der Trinität vollendete. Man nennt aber dieses Dogma bald das Nicänische, bald das Athanasianische, und obgleich der Athanasianismus lange mit dem Arianismus kämpfen musste: so wurde er doch endlich das Geltende, das *Symbolum Nicaenum* erhielt allgemeines Ansehen, und das durch dasselbe festgestellte Dogma wurde von der alten Kirche auf das Mittelalter fortgepflanzt. Die Stifter unserer Kirche änderten nichts an diesem Dogma, und das *Symbolum Nicaenum* und *Athanasianum*, in welchen dieses Dogma ausgedrückt ist, wurde in die Sammlung der symbolischen Bücher unserer Kirche aufgenommen.

§. 18.

Sunt autem secundum formulam Athanasianam seu Nicaenam tria in Deo supposita (personae, πρόσωπα), eaque coaeterna et coaequalia, eamque ob causam pari loco habenda, parique

cultu prosequenda. Haec Dei ratio, qua ejus essentia tribus suppositis communis est, trinitas (τριὰς) appellatur. Divinitas filii et spiritus sancti argumentis ὀνομαστικοῖς, ἐνεργητικοῖς, ἰδιωματικοῖς et λατρευτικοῖς demonstratur. Una trinitatis persona notis quibusdam ab altera differt, quas theologi characteres hypostaticos appellarunt, et in proprietates personales et opera ad extra diviserunt. Unitas Dei autem eo non tollitur, quod essentia ejus tribus suppositis communis est. Quod quum ratio humana assequi non possit, dogma de Deo triuno inter ea fidei capita, quae mysteria dicuntur, refertur. Haec est orthodoxa de trinitate sententia, a Sabellianismo, Arianismo et Socinianismo probe discernenda.

Nach dem Nicänischen oder Athanasianischen Lehrbegriffe sind in dem einigen göttlichen Wesen drei *supposita*, drei reelle, selbständige Wesen, welche man, eben um ihre Verschiedenheit zu bezeichnen, *πρόσωπα, personas*, nannte. Diese drei Personen sind dem genannten Lehrbegriffe zufolge gleichen Wesens, so dass der Sohn und der Geist eben so ewig und nothwendig, wie der Vater, existiren, gleiche Ehre und Majestät besitzen, und desshalb eben so, wie der Vater, verehrt und angebetet werden müssen. Der Sohn und der Geist stehen nicht unter dem Vater, sondern sind Gott eben so, wie es der Vater ist. Das drückte man besonders aus durch das Wort *ὁμοουσία, consubstantialitas*, *ὁμοούσιος, consubstantialis*. Den Beweis nun dafür, dass der Sohn und der Geist gleichen Wesens mit dem Vater, gleicher Majestät theilhaftig und gleicher Anbetung würdig seyen, führte man auf folgende Weise: Zuerst berief man sich auf die Stellen, in welchen der Sohn und der Geist Gott genannt werden, *argumenta ὀνομαστικά*; namentlich auf die

oben schon erwähnten Stellen, Jo. 1, 1. Rom. 9, 5. u. s. w. Zum Beweise dafür aber, dass auch der heilige Geist Gott genannt werde, führte man an Act. 5, 3 sq. wo die Namen heiliger Geist und Gott mit einander verwechselt werden; ferner 1 Cor, 6, 19. verglichen mit 2 Cor. 6, 16. und 1 Cor. 3, 16. wo in der ersten Stelle der Leib des Christen ein Tempel des heiligen Geistes, in der andern ein Tempel Gottes genannt wird. Sodann führte man den Beweis daraus, dass dem Sohne und dem Geiste göttliche Eigenschaften beigelegt würden, *argumenta ἰδιωματικά.* Hinsichtlich des Sohnes erwähnte man, dass, da ihm die Schöpfung und Erhaltung der Welt, auch die Haltung des künftigen Gerichtes zugeschrieben werde, hieraus folge, dass ihm Allmacht und Allwissenheit zukommen müsse; und hinsichtlich des göttlichen Geistes erwähnte man, dass ihm, weil er auf das menschliche Gemüth einwirke, und oftmals die Wunder von ihm hergeleitet würden, Allmacht zugeschrieben werden müsse. Zum dritten berief man sich darauf, dass dem Sohne sowohl, als dem Geiste, göttliche Werke zugeschrieben würden, *argumenta ἐνεργητικά.* Hier erwähnte man namentlich, dass Jo. 1, 3 — 11. Col. 1, 16 sq. Hebr. 1, 2, 10—12. die Erschaffung der Welt, Hebr. 1, 3. die Regierung aller Dinge, Matth. 25, 31. Act. 17, 31. 1 Cor. 4, 5. die Haltung des jüngsten Gerichtes, und Jo. 5, 25 — 29. die Erwekkung der Todten dem Sohne zugeschrieben werden. Als die dem heiligen Geiste beigelegten Werke aber erwähnte man die Inspiration der Propheten, 2 Petr. 1, 21. die Wundergaben der ersten Christen, 1 Cor. 12, 1 — 11. und die Heiligung und Besserung der Menschen. Endlich führte man für die Wesensgleichheit des Sohnes und des Geistes auch solche Stellen an, aus denen hervorgeht, dass für den Sohn und den Geist eben die göttliche Verehrung gefordert werde, die dem Vater zukommt, *argumenta λατρευτικά.* Hinsichtlich des Sohnes berief man sich vornemlich auf Jo. 5, 23. Phil. 2, 10. Hebr. 1, 6. und erwähnte ausserdem, dass die Apostel ihre Gebete auch an den Sohn richteten, und Paulus bei ihm schwöre. Für

die göttliche Verehrung des Geistes aber konnte man nichts weiter anführen, als die Taufformel und diejenigen Stellen, in welchen die Apostel in seinem Namen eben so, wie im Namen des Vaters und des Sohnes, den Christen Heil und Segen wünschen. — Hierauf ist die Lehre von der Wesensgleichheit, ὁμοουσία, gegründet, und lässt man die angeführten Beweise gelten: so ergiebt sich der Begriff der Trinität, dass sie sey *ea Dei ratio, qua essentia divina tribus suppositis, iisque coaeternis et coaequalibus, communis est.* Ob aber gleich die drei Personen im göttlichen Wesen einander gleich sind: so unterscheiden sie sich doch von einander durch gewisse Merkmale, *characteres hypostatici, notae, quibus una trinitatis persona differt ab altera.* Sie beziehen sich entweder auf innere, oder auf äussere Verhältnisse. Die ersteren heissen *proprietates personales*, und bestimmen die Art und Weise der Subsistenz jeder Person, den τρόπον ὑπάρξεως. Daher ist *proprietas personalis, nota, declarans rationem, qua una persona subsistendo differt ab altera.* Die Merkmale aber, welche auf äussere Verhältnisse sich beziehen, bestehen in den Wirkungen, welche einer der drei Personen vorzugsweise beigelegt werden, und heissen *opera ad extra.* Diese sind doppelter Art, entweder *oeconomica*, d. h. solche einer der drei Personen beigelegte Wirkungen, welche auf das Erlösungsgeschäft sich beziehen, oder *attributiva*, d. h. solche Wirkungen, welche, ob sie gleich allen dreien gemeinschaftlich zukommen, doch einer Person vorzugsweise in der Schrift beigelegt werden. Die dem Vater zukommenden *proprietates personales* sind: 1) *Ἀγεννησία, pater est ἀγέννητος, non generatur, sed generat*, worunter zu verstehen ist *ea patris ad filium et spiritum sanctum relatio, qua ratio, cur hoc, neque alio modo essentiae divinae particeps est, neque in filio, neque in spiritu sancto posita est.* 2) *Generatio activa, pater generat filium*, worunter zu verstehen ist *ea patris ad filium relatio, qua in patre est ratio, cur filius hoc, neque alio modo essentiae divinae particeps est.* Der Vater ist die

ratio subsistentiae des Sohnes, keinesweges aber die *causa existentiae*. 3) *Spiratio activa*, *pater spirat spiritum sanctum*, worunter zu verstehen ist *ea patris ad spiritum sanctum relatio*, *qua in patre ratio est*, *cur spiritus hoc*, *neque alio modo essentiae divinae particeps est*. Die *opera externa*, die dem Vater zukommen, und zwar die *oeconomica*, sind die Sendung des Sohnes zur Erlösung der Menschen, und die Sendung des heiligen Geistes zu ihrer Besserung. Die ihm zukommenden *opera attributiva* sind die Schöpfung und Erhaltung der Welt; denn obgleich auch dem Sohne diese Werke zugeschrieben werden: so wird doch vorzugsweise der Vater der Schöpfer und Erhalter der Welt genannt. Die dem Sohne zukommenden *proprietates personales* sind: 1) *Generatio passiva*, *filius est generatus*, *γεννητὸς et ἀπνευστος*, worunter zu verstehen ist *ea filii ad patrem relatio*, *qua ratio*, *cur filius hoc*, *neque alio modo essentiae divinae particeps est*, *in patre posita est*. 2) *Spiratio activa*, *filius spirat spiritum cum patre*, *h. e. definit modum*, *quo spiritus essentiae divinae particeps est*. Diess wird gewöhnlicher noch mit dem Ausdrucke bezeichnet: *Spiritus sanctus procedit a patre filioque*, welches letztere jedoch nur die lateinische, nicht aber die griechische oder morgenländische Kirche lehrt. Das *opus externum* des Sohnes aber ist die Erlösung der Menschen. Die dem heiligen Geiste zukommende *proprietas personalis* ist die *spiratio passiva*. *Spiritus spiratur seu procedit a patre filioque*, *h. e. ea spiritus sancti ad patrem et filium relatio*, *qua ratio*, *cur hoc*, *neque alio modo essentiae divinae particeps est*, *in patre et filio posita est*. Die ihm zugeschriebenen *opera externa* sind vornemlich die Heiligung der Menschen und die Begeisterung der Propheten und Apostel. Ob aber gleich dem Bisherigen zufolge das kirchliche Dogma lehrt, dass in Gott drei reelle, durch wesentliche Merkmale verschiedene Hypostasen oder Personen sind: so erklärt es doch ausdrücklich, dass hierdurch die Einheit des göttlichen Wesens nicht aufgehoben werde, und daher neben der *τριὰς* die

μοναρχία, neben der *trinitas* die *unitas Dei* bestimmt zu behaupten sey. Desshalb ward denn auch die Vorstellungsweise des Johannes Ascosnages im sechsten, und des Johannes Philoponus im siebenten Jahrhunderte, welche behauptet hatten, dass Vater, Sohn und Geist zu dem Begriffe der Gottheit sich verhielten, wie drei Individuen zu ihrem *genus*, als Tritheismus verworfen. Da nun aber allerdings die menschliche Vernunft nicht zu begreifen vermag, wie in der Einheit eine Dreiheit seyn könne: so gehört dieses Dogma unter diejenigen Lehrsätze, welche, weil die menschliche Vernunft sie nicht zu fassen vermag, Mysterien genannt werden. Das ist die von der alten Kirche angenommene und ausgebildete, von ihr auf die nachfolgenden Zeiten und auch auf unsere Kirche fortgepflanzte Trinitätslehre, welche sich wesentlich von dem Sabellianismus, Arianismus und Socinianismus unterscheidet. Von dem Sabellianismus unterscheidet sich das kirchliche Dogma dadurch, dass es gegen ihn die Persönlichkeit des Sohnes und des Geistes behauptet, indem der Sabellianismus nur verschiedene Namen, durch welche verschiedene Verhältnisse und Wirkungen Gottes bezeichnet würden, unter Vater, Sohn und Geist verstand. Vom Arianismus ferner unterscheidet es sich dadurch, dass es die Wesensgleichheit des Sohnes und des Geistes behauptet. Endlich unterscheidet es sich von dem Socinianismus theils dadurch, dass es die Gottheit Jesu Christi, theils dadurch, dass es die Persönlichkeit des heiligen Geistes behauptet; da hingegen der Socinianismus Christum für einen blossen, obwohl mit göttlicher Kraft ausgerüsteten Menschen erklärt, und unter dem heiligen Geiste die in der Geisterwelt waltende Gotteskraft versteht.

§. 19.

Quemadmodum homo mundo contemplando ad Deum extollitur, ita meditandis rebus divinis ad mundum contemplandum, ejusque ad Deum ratio-

nem perscrutandam ducitur. Quamquam homo hanc rationem non perspicit: id tamen ei datum est, ut Deum mundi creatorem, conservatorem et gubernatorem colendum esse intelligat. Est autem creatio ea Dei actio, qua, non naturae suae necessitate, sed voluntatis arbitrio, auctor mundi est, ita, ut neque ab aeterna materia pendeat, neque ullam naturae suae mutationem subeat. Hanc esse literarum sacrarum de mundi creatione sententiam, exinde patet, quod scriptores sacri docent, eum omnia ita creasse, ut eo jubente esse inciperent, quae antea non essent. Creatio aeterna pariter, ac creatio, quae coeperit in tempore, cogitari nequit. Multum refert, sive creasse Deum mundum, sive formasse ex aeterna materia, doceatur.

So wie der Mensch von der Idee der Welt zu der Idee Gottes aufsteigt, so muss er von der Idee Gottes zu der Welt wieder herabsteigen, und indem er diese Ideen einander entgegenstellt, und ihr Verhältniss sich zu verdeutlichen strebt, wird er zu der Idee der Schöpfung, Erhaltung und Regierung der Welt durch Gott geführt. Sobald der Mensch sich selbst setzt, setzt er auch damit ein Object, ein Mannigfaltiges von Erscheinungen, welches er auf sich bezieht, und als dessen Glied er sich anerkennt. Indem er nun dieses Mannigfaltige zur Einheit verbindet, bildet er sich die Idee der Welt, d. h. die Idee eines Systemes von Kräften, welche in einander greifen und durch einander bestehen, und es ist demnach die Welt — ὁ κόσμος, τὸ πᾶν, τὰ πάντα, ἡ κτίσις — der Inbegriff aller endlichen, der Inbegriff aller ausser Gott existirenden Dinge, *compages rerum finitarum.* Von dieser Welt nun steigt der Mensch auf zu der Idee eines Gottes, welcher über ihr steht, und wird demnach durch die Weltbetrachtung zu Gott geführt. Wiederum aber steigt er auch

von der Idee Gottes zu der Welt herab, weil er sich Gott, ein Wesen der Kraft und des Lebens, als ruhend nicht denken kann. Mit der Idee Gottes ist daher dem Menschen die Idee eines reellen Verhältnisses Gottes zu der Welt gegeben, die Idee der Schöpfung, Erhaltung und Regierung der Welt, ob er gleich dieses Verhältniss niemals zu begreifen vermag, weil es weder durch die Erfahrung erkannt, noch durch metaphysische Demonstration aufgeklärt werden kann. Indem nun der Mensch über das Verhältniss Gottes zu der Welt nachdenkt, sieht er sich genöthigt, ihr Daseyn von Gott herzuleiten, und darum eine Wirksamkeit in Gott vorauszusetzen, durch welche er der Grund von dem Daseyn der Dinge ist. Denn ein doppeltes Absolutes kann er nicht annehmen; eins von beiden, entweder Gott oder die Welt, muss das Höchste und Letzte seyn. Gott aber kann er nicht von der Welt herleiten, das Freie nicht aus dem Nothwendigen, das Ideelle nicht aus dem Materiellen. Vielmehr muss er die Welt, das Materielle, aus dem Ideellen, das Nothwendige aus dem Freien herleiten, und gelangt so zu der Idee einer Schöpfung der Welt. Es ist aber unter der Weltschöpfung zu verstehen die freie Wirksamkeit eines von der Welt verschiedenen Gottes, durch welche er, ohne sein Wesen zu verändern und abhängig zu seyn weder von einem äussern Stoffe, noch von der Bedingung der Zeit, der letzte Grund von dem Daseyn der Welt ist; oder als der Akt des göttlichen Willens, durch welchen er der Grund von der Materie und Form der Welt ist. Da in der Welt theils Substanzen wahrgenommen werden, theils die Verbindung dieser Substanzen zu einem Systeme: so hat man zwischen einer *creatio prima* und einer *creatio secunda* unterschieden. Es muss aber Gott gedacht werden als der Urheber der Welt nach seiner Freiheit, weil, wenn er der Grund der Dinge nach der Nothwendigkeit seines Wesens wäre, nicht der Wille, sondern die Nothwendigkeit das Höchste und Letzte seyn würde. Diese Lehre wird das *systema liberi arbitrii* genannt, und ihr steht entgegen die Emanationslehre, nach welcher

Gott vermöge der Nothwendigkeit seines Wesens der Grund von dem Daseyn der Dinge ist. Auch muss ferner angenommen werden, dass Gott der Urheber der Welt sey, ohne sein Wesen zu verändern, weil jede Veränderung der Idee des nothwendigen und vollkommensten Wesens widerspricht. Eben so wenig kann gesagt werden, dass Gott abhängig sey von der Schranke der Zeit, weil jede Schranke von der Idee Gottes hinweggedacht werden muss. Besonders wichtig aber ist es, zu behaupten, dass Gott der Urheber nicht bloss der Weltform, sondern auch der Weltsubstanz sey, und dass daher ihm Unabhängigkeit von einem äusseren Stoffe, aus welchem er die Welt gebildet habe, zugeschrieben werden muss. Denn nur bei dieser Annahme kann die Welt als die vollkommenste gedacht, und gelehrt werden, dass der Plan der ewigen Weisheit und Güte durchaus in Erfüllung gehe, so dass diese Lehre auch ein grosses praktisches Interesse hat. Diese Idee der Schöpfung nun wird unleugbar in den heiligen Büchern gefunden; denn 1) führen sie das Daseyn der Welt auf Gott zurück, und nennen ihn den Schöpfer des Himmels und der Erde. Die am öftersten vorkommenden Ausdrücke sind: בָּרָא, יָסַד, עָשָׂה, יָצַר, חוּל, כּוּן, *ποιεῖν, κτίζειν,* Gen. 1, 1. Ps. 33, 6. 90, 2. 102, 26. 115, 15. Jes. 48, 13. Jer. 10, 11. Act. 14, 15. Col. 1, 16. Jo. 1, 3. in welcher zuletzt genannten Stelle der Begriff einer das All umfassenden Schöpfung ausgedrückt ist. 2) Die Bestimmung, dass Gott der Urheber der Welt sey, nicht nach der Nothwendigkeit seines Wesens, sondern durch einen Akt seines Willens, wird zwar nicht ausdrücklich in den heiligen Schriften gefunden: allein die Art und Weise, wie die heiligen Schriften von der Schöpfung reden, führt offenbar darauf, dass nicht in einer nothwendigen Entwickelung des göttlichen Wesens, sondern in einem Akte des göttlichen Willens der Grund von dem Daseyn der Welt enthalten sey. Merkwürdig in dieser Beziehung ist vornemlich die Stelle Ps. 33, 6—9. Auch führt auf eben diese Ansicht die Lehre des Neuen Testamentes, dass Gott durch den Logos die Welt geschaffen habe. Eben so wird 3)

zwar auch die Idee der Unabhängigkeit Gottes von einem äusseren Stoffe nicht ausdrücklich in den heiligen Büchern ausgesprochen, auch sie aber ist unleugbar in ihnen enthalten; denn abgesehen davon, dass eine ewige Materie, aus welcher Gott die Welt gebildet habe, nirgends erwähnt wird, so führen auch mehrere Stellen der Schrift bestimmt auf die Idee hin, dass Gott nicht bloss der Grund von der Form, sondern auch von der Substanz und dem Wesen der Dinge sey. Hierauf deutet Hebr. 11, 3. indem die Worte: *τὰ μὴ φαινόμενα* nicht wohl in dem Sinne genommen werden können, in welchem die alten Philosophen die *ὕλην ἄμορφον καὶ ἀόρατον* nannten *τὸ μὴ ὂν* oder *τὸ μὴ φαινόμενον*. Vielmehr hat der Verfasser unstreitig damit den Gedanken ausdrücken wollen, dass durch Gottes Wort und Gebot das, was nicht war, geworden sey. Dieselbe Idee liegt auch in der Stelle, Rom. 4, 17. wo Gott als der Allmächtige beschrieben wird, als der, welcher, was nicht war, zum Daseyn hervorgerufen; welche Stelle um so mehr anzuführen ist, da *καλεῖν* nichts anderes heissen kann, als etwas, das nicht ist, werden lassen durch das Wort und Gebot. Die deutlichste Stelle hierüber aber ist 2 Macc. 7, 28. und aus der Uebersetzung der Vulgata, die die Worte *ἐξ οὐκ ὄντων* durch *ex nihilo* übersetzte, ist der in den Schulen gebräuchlich gewordene Ausdruck *creatio ex nihilo* geflossen. Endlich kann auch Jo. 17, 5. hierher gezogen werden. Ob aber der Ausdruck *καταβολὴ κόσμου*, Eph. 1, 4. die Entstehung aus nichts bedeute, bleibt zweifelhaft, und in den von der Schöpfung gebrauchten Worten בָּרָא, *κτίζειν, ποιεῖν, ἑτοιμάζειν, θεμελιοῦν, καταρτίζειν*, ist diese Idee nicht bestimmt ausgedrückt. Unleugbar ist aber die Idee einer Schöpfung aus nichts Lehre der Schrift, und desshalb fand sie auch bald in der alten Kirche allgemein Eingang, und verdrängte die Meinung von der Ewigkeit der Welt, welche Hermogenes im zweiten Jahrhunderte vertheidigte, als die in dem Gnosticismus gegebene Idee einer Entstehung der Dinge durch eine nothwendige Entwickelung des göttlichen Wesens. So stimmt denn die christ-

liche Schöpfungslehre mit der in der Vernunft gegebenen Idee der Schöpfung völlig zusammen. Das Verhältniss Gottes zu der Welt aber zu erklären, und namentlich die Frage, ob Gott von Ewigkeit her, oder in der Zeit geschaffen habe, vermag die menschliche Vernunft nicht zu lösen. Origenes, einige Scholastiker, und in der neueren Zeit Wolf und Reimarus behaupteten eine ewige Schöpfung, weil in Gott keine Veränderung angenommen, und er nicht als ruhend gedacht werden könne. Andere dagegen, namentlich Crusius und Schubert (*De impossibilitate mundi aeterni*, 1741.) behaupteten eine Schöpfung in der Zeit, weil der Realgrund eher gedacht werden müsse, als die Wirkung. Diese Schwierigkeit ist unauflösbar, und jene Frage kann gar nicht aufgeworfen werden, denn Gottes Seyn und Handeln ist zeitlos, und die Zeit ist nur eine menschliche Vorstellungsform, welche erst mit dem Menschen entstand, so dass man gar nicht sagen kann, Gott habe die Welt in der Zeit erschaffen, sondern vielmehr sagen muss, er habe sie mit der Zeit erschaffen, worauf auch der Ausdruck der Schrift ἐν ἀρχῇ, mit dem Beginne der Zeit, hinzudeuten scheint. Mit dieser christlichen Schöpfungslehre aber steht im Widerspruche vorerst das Emanationssystem, welches annimmt, dass Gott nach der Nothwendigkeit seines Wesens der Grund von dem Daseyn der Dinge und von den Erscheinungen in der Welt sey. Unter dem Bilde des Ausströmens, *emanatio*, oder auch des Ausstrahlens, *eradiatio*, wird in diesem Systeme der Ausgang der Dinge aus Gott dargestellt. Die Unstatthaftigkeit dieser Lehre aber leuchtet vornemlich daraus ein, dass sie Gott einer steten Veränderung unterwirft, welche in dem vollkommensten Wesen nicht angenommen werden kann, und zuletzt doch an die Stelle eines Gottesreiches ein lebensschwangeres Universum setzt. Eben so streitet mit der christlichen Schöpfungslehre die dem Emanationssysteme verwandte Lehre Spinozas, nach welcher die Schöpfung als eine unendliche Reihe von Modifikationen der ewigen Substanz dargestellt wird. Auch diese Lehre aber ist un-

statthaft, theils weil sie den Unterschied zwischen Gott und der Welt aufhebt, theils weil sie eben so, wie das Emanationssystem, das nothwendige und vollkommenste Wesen dem Wechsel und der Veränderung unterwirft. Drittens steht im Widerspruche mit der christlichen Schöpfungslehre die von den Philosophen der alten Welt angenommene Vorstellungsweise, nach welcher Gott als der Welterbauer gedacht, und angenommen wird, dass Gott die ewig vorhandene Materie, τὴν ὕλην ἄμορφον, nach Ideen gebildet und geformt habe. Diese Vorstellungsweise wird der Hylozoismus genannt. Zur Rechtfertigung derselben berief man sich auf den methaphysischen Satz, dass keine Substanz entstehe, *ex nihilo nihil fit*, welcher jedoch nur auf das in der Welt Vorhandene angewendet, nicht aber dann geltend gemacht werden kann, wenn von dem Weltganzen die Rede ist. Auch muss gegen diese Vorstellungsweise erinnert werden, dass es inconsequent sey, für die Weltform einen zureichenden Grund aufzusuchen, das Daseyn des Weltstoffes aber unerklärt zu lassen. Endlich widerspricht der christlichen Schöpfungslehre das Epikureische System, welches die Welt aus dem zufälligen Zusammentreffen der Atome sich bilden lässt, sonach alle göttliche Wirksamkeit, alles Handeln nach Ideen ausschliesst, und den Zufall an die Stelle Gottes setzt.

§. 20.

Historia creationis mundi in Genesi traditur, quam plurimi theologi, in literarum sacrarum auctoritate acquiescentes, historiam habuerunt. Eorum sententia, qui telluris modo origines in Genesi narrari existimant, quamquam libris symbolicis non repugnat, improbanda esse videtur. Neque desunt argumenta, quibus sententia communis plerorumque, cum patrum, tum theologorum ecclesiae nostrae, confirmetur et defenda-

tur. In Novo Testamento de rerum originibus nihil traditum legitur, praeter id unum, mundum τῷ λόγῳ interveniente creatum esse; qua tamen sententia decretum de Deo, rerum omnium auctore, nequaquam tollitur.

Ueber die in den ersten Capiteln der Genesis enthaltene Schöpfungsgeschichte findet sich in den symbolischen Büchern unserer Kirche keine Bestimmung. Die Meinung aber, nach welcher man einen blossen Mythus in ihr findet, ist allerdings mit dem Grundsatze, auf welchem der kirchliche Lehrbegriff beruht, unvereinbar. Als Geschichte ist daher auch die in der Genesis enthaltene Erzählung von den biblischen Theologen betrachtet worden, weil das hier Erzählte in der heiligen Schrift überall als historische Wahrheit vorausgesetzt wird, und der sechs Schöpfungstage Hebr. 4, 4. namentlich Erwähnung geschieht, und weil der Pentateuch ein historisches Buch sey, folglich auch in den beiden ersten Capiteln der Genesis Geschichte enthalten seyn müsse, obgleich zugegeben werden könne, dass manches in dieser Erzählung, wie z. B. das Sprechen Gottes, tropisch zu verstehen sey. Ob man aber diese Geschichte als Schöpfungsgeschichte, oder als Geschichte der Bildung der Erde zu betrachten habe, darüber ist das Urtheil nach den Grundsätzen des biblisch-kirchlichen Systemes völlig frei. Daher haben denn auch einige Theologen, welche diesem Systeme folgten, wie z. B. Reinhard, nur eine Geschichte der Bildung des Erdplaneten in der Genesis gefunden, welcher Ansicht auch Morus und Rosenmüller folgten. Allein diese Erklärung, nach welcher man bloss eine Geschichte der Erdschöpfung in der Genesis findet, scheint doch dieser Erzählung Gewalt anzuthun, indem ihr Verfasser seiner eigenen Ankündigung (v. 1.) zufolge die Schöpfung des Weltganzen, des Himmels und der Erde, beschreiben will. Auch haben die meisten, sowohl Kirchenväter, als Theologen unserer Kirche, die Mosaische Erzählung als Schöpfungsgeschichte angenommen, und sind bemüht gewesen,

die Schwierigkeiten, welche diese Annahme zu haben scheint, zu lösen. In dieser Absicht bemerkten sie vorerst, dass der Verfasser dieser Erzählung von der Schöpfung des Weltalls nach den astronomischen Kenntnissen seiner Zeit rede, nach welchen Himmel und Erde der erschöpfende Ausdruck für das Weltganze war. Sodann erwähnen sie, dass der Verfasser die Ausbildung der übrigen Weltkörper darum nicht weiter beschrieben habe, weil ihre nähere Beschaffenheit den Menschen unbekannt bleiben soll, und er daher von der Bildung der Himmelskörper nur in soweit zu reden Ursache gehabt habe, als sie Einfluss auf unsere Erde haben. Die Schwierigkeit, welche darin liegt, dass das Licht vorhanden gewesen seyn soll, ehe die Sonne geschaffen war, hebt man dadurch, dass man annimmt, unter dem Lichte sey nicht das Sonnenlicht, sondern die Lichtmaterie zu verstehen, durch welche zuerst Bewegung und Leben in die todte Materie kam. Ueber die sechs Schöpfungstage ferner hat man bemerkt, dass darunter nicht eigentliche Tage, sondern längere Zeiträume zu verstehen seyen, und der Mosaischen Schöpfungsgeschichte die Annahme einer allmäligen Entwickelung und Fortbildung der Erde nicht widerstreite. Endlich hat man den Einwurf, dass unsere Erde weit älter seyn müsse, als 6000 Jahre, wie die Zeitrechnung der Genesis besagt, durch die Bemerkung beantwortet, dass er nicht die Schöpfungsgeschichte selbst, sondern nur die Mosaische Chronologie treffe, welche, da sie zur Religion selbst nicht gehöre, allerdings irrig seyn könne. Auf solche Weise haben die Theologen unserer Kirche die Schwierigkeiten, welche der Schöpfungsgeschichte entgegenstehen, zu heben gesucht, und übereinstimmend mit den Kirchenvätern, mit Ausnahme weniger, Schöpfungsgeschichte in ihr gefunden. In dem Neuen Testamente wird allerdings die Mosaische Schöpfungsgeschichte nicht in ihrem ganzen Umfange wiederholt, Hindeutungen auf sie aber sind allerdings in ihm enthalten. Die Lehre von der Weltschöpfung selbst aber wird im Neuen Testamente häufig wiederholt, und dadurch erweitert, dass dem Logos oder dem Sohne Gottes

in den Stellen Jo. 1, 1—3. 17, 15—24. Col. 1, 16. Antheil an der Schöpfung der Welt zugeschrieben wird, indem in diesen Stellen gesagt wird, dass Gott durch den Logos die Welt geschaffen habe. Da aber der Logos untrennbar mit Gott verbunden ist, und Gott durch ihn wirkt: so wird durch diese Lehre die Idee, dass der Grund von dem Daseyn der Welt in Gott enthalten sey, in ihrem Wesen nicht verändert.

§. 21.

Quod autem Deo propositum fuerit in condendo mundo consilium, nec literis sacris evolvendis, nec contemplandis rebus extra nos positis, sed cogitanda tantum Dei natura cognoscimus. Quum enim Deus in decretis suis ineundis et exsequendis perfectissimae voluntatis lege ducatur, mundi perfectio finis ei propositus existimandus est; quae perfectio tum physica, tum moralis est. Alii felicitatem, alii honestatem, alii gloriae divinae manifestationem mundi finem habuerunt. Nulla licet harum sententiarum plane a vero absit, praestat tamen, perfectionem mundi finem ejus declarare. Sententiae, qua Dei gloria mundi finis habetur, nonnulla librorum sacrorum loca, in quibus mundo bene sapienterque instituto gloria Dei manifestata esse dicitur, defendendae occasionem dederunt. Quae quidem sententia a nonnullis commode satis, ab aliis vero ita perperam explicata est, ut a Calvinistarum errore parum abesset, quo mundus eam ob causam creatus esse putatur, ut arbitrii divini in eligendis reprobandisque hominibus libertas manifesta fieret.

Ueber den Zweck der Schöpfung haben die heiligen Schriftsteller sich nicht erklärt. Zwar kommen ei-

nige Stellen vor, darin gesagt wird, Gott habe die Glückseeligkeit seiner Geschöpfe, Ps. 104, 15 sqq. 119, 64. Act. 14, 17. 17, 24. oder seine Verherrlichung, Ps. 19, 1 sq. 138, 5. beabsichtigt: allein es wird doch in diesen Stellen nicht gesagt, dass dieses der Zweck des Weltganzen, sondern nur, dass es ein erkennbarer Mittelzweck der irdischen Dinge sey. Eben so wenig können wir aus der Weltbetrachtung den Zweck des Schöpfers erkennen, schon darum nicht, weil wir das Weltganze nicht zu überschauen vermögen. Daher bleibt kein anderer Weg übrig, als aus der Idee Gottes, als des vollkommensten Wesens, die Idee des Weltzweckes herzuleiten. Da wir nemlich Gott als das vollkommenste Wesen zu denken genöthigt sind: so nehmen wir an, dass die Weltvollkommenheit, *perfectio mundi*, der Zweck der Welt sey, und da ein doppeltes System aller Zwecke denkbar ist, entweder durch Freiheit, oder nach der Natur der Dinge: so ist die Weltvollkommenheit theils eine physische, theils eine moralische. Gott schuf die Welt, um gleichsam seiner eigenen Vollkommenheit Genüge zu leisten und sie ausser sich wirken zu lassen. Die Welt ist daher ein Spiegel, ein Abglanz seiner Vollkommenheit. Weltvollkommenheit ist als der Zweck der Handlung zu denken, durch welche Gott der Grund von dem Daseyn der Dinge ist. Die verschiedenen von den Theologen aufgestellten Lehren über den Zweck der Weltschöpfung enthalten allerdings alle etwas Wahres, ob sie gleich auf der anderen Seite auch alle nur Mittel- und Theilzwecke auffassen, und diese für den einzigen und höchsten Zweck erklären. Zu der Zeit, als die Wolfische Philosophie und mit ihr der Eudämonismus herrschte, setzten viele Theologen den Zweck der Schöpfung in die Glückseeligkeit, und sagten, Gott habe die Welt darum geschaffen, damit so viele empfindende Wesen als möglich soviel Glückseeligkeit geniessen sollten, als sie vermöge ihrer subjectiven Empfänglichkeit, und vermöge ihrer Verbindung mit dem Weltganzen geniessen könnten. Allerdings kann und muss angenommen werden, dass Gott schaffe, damit empfindende

Wesen ihres Daseyns sich freuen: allein diesen Zweck für den einzigen und höchsten zu erklären, ist doch ein willkürliches Verfahren, und überdem irrten die Vertheidiger dieser Vorstellungsweise auch darin, dass sie die Moralität der Glückseeligkeit unterordneten, und sie nicht als Selbstzweck, sondern nur als Mittel der Glückseeligkeit betrachteten. Als später die kritische Schule die aus der Wolfischen stammende Ansicht verdrängte, setzten mehrere Theologen den Zweck der Schöpfung in die Moralität, und sagten, Gott schaffe, damit sittliche Wesen vorhanden seyen, welche in stets fortschreitender Progression immer sittlich vollkommener werden sollen. Unstreitig liegt auch dieser Lehre etwas Wahres zum Grunde, und da wir Gott als den Heiligen zu denken genöthigt sind: so haben wir Grund, anzunehmen, dass er schaffe, damit ein Reich der Sittlichkeit vorhanden sey. Auch die Sittlichkeit aber kann doch nicht für den alleinigen Weltzweck erklärt werden, weil er ja nur bei sittlichen Wesen denkbar ist, und auf alle andere Geschöpfe, von denen doch nicht angenommen werden kann, dass sie bloss um des Menschen willen daseyen, keine Anwendung leidet. Die meisten früheren Theologen unserer Kirche aber setzten den Zweck der Schöpfung in die Offenbarung der göttlichen Majestät und Herrlichkeit, und rechtfertigten diese Lehre durch die Berufung auf mehrere Stellen der Schrift, als Ps. 19, 1. 138, 5. Einige, wie z. B. Crusius, erklärten sich hierüber auf sehr vernünftige Weise, indem sie den Grund dieser Offenbarung der göttlichen Herrlichkeit darin fanden, dass sie zum Heile der vernünftigen Geschöpfe gereiche, und so gefasst, kann man dieser Lehrart den Vorwurf nicht machen, dass sie Gott gleichsam als ein eitles und ehrsüchtiges Wesen darstelle, welches die Welt bloss geschaffen habe, um sich von ihr verehren zu lassen. Andere aber äusserten sich auf unpassende, der wahren Idee Gottes widersprechende Weise, und näherten sich der Ansicht der Prädestinatianer, welche den Entzweck der Weltschöpfung in die Kundmachung der höchsten Willkür setzten, welche sich durch

den unbedingten Rathschluss der unbedingten Erwählung und Verwerfung besonders offenbart. Diese Ansicht aber, auf solche Weise ausgedrückt, muss als Gottes unwürdig verworfen werden, weil in Gott wohl Freiheit, aber nicht Willkür zu setzen ist, und die Offenbarung seiner Majestät um seiner selbst willen nicht als der Zweck des heiligen Wesens gedacht werden kann.

§. 22.

Ut dogma de creatione, ita decretum de providentia a communi scripturae sacrae et rationis fonte ducitur. Est autem providentia, πρόνοια, ea Dei efficacia, qua mundum conservat et gubernat, et tres partes, πρόγνωσιν, πρόθεσιν et διοίκησιν, amplecti docetur. Praeterea tenendae sunt divisiones providentiae in generalem et specialem, naturalem et gratiosam, ordinariam et miraculosam.

Wie die Lehre von der Schöpfung, so gehört auch die Lehre von der Vorsehung zu den Glaubensartikeln, welche in der Schule *articuli mixti* genannt werden. Das griechische Wort *πρόνοια* kommt zwar nicht im Neuen Testamente, wohl aber im Buche der Weisheit (14, 3. 17, 2.) vor, und nach Cicero's Vorgange (*de nat. Deor.* II, 22.) haben sich die Lateiner des Wortes *providentia* bedient. Es ist aber unter der göttlichen Vorsehung zu verstehen *ea Dei actio, qua mundum universum perpetuo conservat et omni tempore sapienter administrat.* Einige zwar verstehen unter der Providenz bloss die Regierung der Welt, die meisten aber haben den Begriff weiter gefasst, und unter ihm theils die Welterhaltung, *mundi conservatio*, theils die Weltregierung, *mundi gubernatio*, subsumirt. Als verschiedene Akte, welche sich, obwohl nur nach menschlicher Vorstellungsweise, in dieser welterhaltenden und weltregierenden Wirksamkeit Gottes unterscheiden lassen, hat man bezeichnet: *πρόγνωσις*, das Vorher-

wissen Gottes, πρόθεσις, die auf die Lenkung der Dinge sich beziehenden Rathschlüsse Gottes, und διοίκησις, die Verwirklichung und Ausführung seiner Rathschlüsse und Pläne. Ausserdem hat man unterschieden zwischen *providentia generalis*, welche auf das Weltganze, und *specialis*, welche auf das Einzelne sich beziehe; zwischen *providentia naturalis*, welche die weltlichen Zwecke fördere, und *gratiosa*, welche auf die Leitung der Menschen zum ewigen Heile sich beziehe; endlich zwischen *providentia ordinaria*, welche mittelbar, durch die in der Welt gegebenen *media*, und *miraculosa*, welche unmittelbar und auf übernatürliche Weise wirke.

§. 23.

Prima igitur providentiae divinae pars, conservatio mundi, in eo posita est, quod Deus efficit, ut mundus esse pergat. Pertinet ea cum ad res simplices earumque vires, tum ad conjunctionem earum et nexum. A scholasticis theologi nostri verbum concursus mutuati sunt, eoque et universam mundi conservationem, et eam speciatim significant sustentationem, qua Deus rebus creatis in singulis actionibus succurrit. Itaque inter concursum Dei generalem et specialem distinguendum est. Conservari autem mundum numine divino, cum Dei natura meditanda, tum evolvendis scriptoribus sacris cognoscimus. Praeterea tenendum est, τῷ λόγῳ etiam aliquas in mundo conservando partes a scriptoribus sacris tribui.

Die Erhaltung der Welt ist die fortdauernde Wirksamkeit Gottes, durch welche er der Grund ist von der Fortdauer der Welt, die Schöpfung, als *actus continuus* gedacht, und bezeichnet die Dependenz der erschaffenen Dinge von dem Schöpfer, auf die einzelnen Momente

der Zeit bezogen. Diese Wirksamkeit Gottes nun bezieht sich 1) auf die Substanz der Dinge, auf das, was sie zu Dingen macht, deren Substantialität dadurch nicht aufgehoben wird, dass der Grund ihrer Fortdauer in Gott ist; denn *substantia* ist nicht, *quod per se subsistit*, sondern *quod ita subsistit, ut non sit praedicatum alius rei.* Daher liegt nichts Widersprechendes in dem Gedanken, dass, was existirt, ohne das Prädikat eines anderen Dinges zu seyn, doch der Existenz eines anderen, d. i. Gottes, zu seinem Daseyn bedürfe. 2) Bezieht sich die Wirksamkeit Gottes, welche wir Erhaltung nennen, auf den Zusammenhang der Dinge, so dass die Substanzen als zu einem Systeme verbunden, in welchem der Weltzweck erreicht werden kann, fortdauern. Die Fortdauer der Substanzen an sich wäre noch keine Fortdauer der Welt; da wir unter der Welt ein System von Kräften, nach Absicht und Plan geordnet, uns denken müssen, und da wir nur in einem solchen Systeme die Erreichung von Zwecken als möglich denken können: so müssen wir annehmen, dass in Gott der Grund der Fortdauer dieser Verbindung eben sowohl, als der Fortdauer der Substanzen enthalten sey. Theils um die Idee der Erhaltung überhaupt, theils um die Wirksamkeit Gottes namentlich zu bezeichnen, durch welche die Geschöpfe in den einzelnen Momenten des Lebens und des Handelns die Kraft des Handelns von Gott empfangen, bedienten sich die Scholastiker des Wortes *concursus*, welcher Ausdruck schon desshalb verwerflich ist, weil er tropisch ist. Von den Scholastikern entlehnten unsere Theologen diesen Ausdruck und brauchten ihn, eben so wie diese, in doppelter Bedeutung. Man unterschied nemlich zwischen dem *concursus Dei generalis*, unter welchem man die Erhaltung der erschaffenen Dinge und Kräfte überhaupt verstand, und dem *concursus specialis*, welcher darin bestehe, dass Gott den handelnden Geschöpfen die Kraft zum Handeln ertheile. Um aber hierbei der Schwierigkeit auszuweichen, dass, wenn Gott jedem Handelnden die Kraft zum Handeln gebe, auch das Böse auf ihn zurückfalle: so setzte man richtig

den Kanon fest: *Deus concurrit ad materiale, non ad formale actionum humanarum.* Unter der Materie der Handlung nemlich verstand man die zum Handeln nöthige Kraft und die durch sie hervorgebrachte Veränderung in der Sinnenwelt; unter der Form der Handlung aber ihr Verhältniss zum Sittengesetze, die Gesinnung des Handelnden, durch welche die Handlung gut oder böse wird; und durch diese Unterscheidung wird allerdings die Schwierigkeit, die man entfernen wollte, gehoben, und wer ihr folgt, kann alle Kraft zum Handeln von Gott herleiten, ohne ihn darum zum Urheber des Bösen zu machen. Auch die Idee der Welterhaltung geht nothwendig aus der Idee Gottes hervor; denn theils kann nicht gedacht werden, dass Gott zu wirken aufhöre, theils müssen die vernünftigen Naturen, wenn das höchste Gut wirklich werden soll, in einem Systeme von Kräften fortdauern, in welchem sie sich bilden und der Glückseeligkeit theilhaftig werden können. Auch zeigt die Erfahrung nicht wider diese Idee; denn nirgends giebt es Annihilation, Vernichtung, sondern nur Auflösung und Zerstörung nehmen wir wahr, welche immer wieder der Grund neuer Produktion wird. Wie in der Vernunft, so ist die Lehre von der Welterhaltung auch in der heiligen Schrift gegeben, welche Gott sowohl die Erhaltung der Welt im allgemeinen, als in Rücksicht auf die einzelnen Dinge zuschreibt, Ps. 104, 8 — 30. 118, 89 — 91. 145, 15 sq. 147, 9 — 14. 148, 5 sq. Matth. 6, 25 sqq. Act. 14. 15 — 17. 1 Petr. 5, 7. Jo. 5, 17. Am häufigsten drückt sich die Schrift hierüber so aus, dass sie sagt, alle Dinge sind, leben und weben in Gott. Zwischen der Lehre des Alten und Neuen Testamentes hierüber findet kein weiterer Unterschied statt, als dass im Neuen Testamente auch dem Sohne Gottes, namentlich Hebr. 1, 13. Antheil an der Welterhaltung zugeschrieben wird, indem er hier als *ὁ φέρων τὰ πάντα τῷ ῥήματι τῆς δυνάμεως αὐτοῦ,* als der, welcher alles trage durch sein allmächtiges Wort, d. h. alles erhalte durch seinen Willen, beschrieben wird.

§. 24.

Secunda porro providentiae divinae pars mundi gubernatio est, quae in eo cernitur, quod Deus sive legibus, quibus res creatas parere voluit, sive immediata efficacia, permittendo nunc, nunc agendo et adjuvando, mundum ita administrat et dirigit, ut decreta ejus sapientissima rata fiant. De decretis Dei, ad naturas nobis incognitas pertinentibus, nihil decernere licet. Itaque mundi gubernatio ad genus humanum referenda, eaque existimanda est Dei efficacia, qua homines ad virtutem et felicitatem ducuntur. Quae quidem Dei cura non modo universum genus humanum, verum singulos quosque homines amplectitur, et ad eas quoque res, quae nobis minutae videntur, pertinet. Gubernari autem mundum divino numine, non possumus ἀποδεικτικῶς demonstrare, sed credere nos oportet, sive literarum sacrarum auctoritatem, sive rationis decreta sequamur. Neque desunt, sive mundi fabricam, sive generis humani historiam, sive denique singulorum hominum vitam contempleris, providentiae divinae documenta, quibus quaerendis meditandisque persuasio de Deo, omnia sapienter gubernante, confirmetur, et fiducia in eo posita alatur.

Die Fortdauer der Welt kann nicht als der letzte Zweck Gottes, sondern nur als das Mittel zu einem höheren Zwecke betrachtet werden. Daher müssen wir in Gott eine Wirksamkeit voraussetzen, durch welche er seine Zwecke verwirklicht, und diese eben nennen wir die Regierung Gottes, *gubernatio mundi.* Da über den Zweck Gottes in Hinsicht anderer, uns unbekannter Wesen die Vernunft nicht nur nichts erkennen, sondern

auch selbst nichts ahnen kann: so können wir diese Wirksamkeit Gottes nur in ihrer Beziehung zu dem Menschengeschlechte fassen, und denken uns daher unter der göttlichen Weltregierung die fortwährende Wirksamkeit Gottes, durch welche er seine Zwecke an dem Menschengeschlechte ausführt; und da wir als diese Zwecke nichts anderes, als Sittlichkeit und Glückseeligkeit uns denken können: die Wirksamkeit Gottes, durch welche er die Menschen zur Seeligkeit und Glückseeligkeit führt. Festgehalten aber muss hierbei durchaus werden nicht nur die Idee der göttlichen Freiheit, sondern auch die Idee der göttlichen Heiligkeit, weil sonst an die Stelle der Vorsehung die Idee des Verhängnisses tritt, d. h. der Schickung nach der reinen Willkür eines allmächtigen Wesens. In dieser göttlichen Wirksamkeit nun haben wir 1) zu unterscheiden die Stiftung der Gesetze, nach welchen der Weltlauf erfolgt; denn der ursächliche Zusammenhang in den Erscheinungen und die gleichförmige Wiederkehr derselben führt uns auf Gesetze, welche von Gott in Beziehung auf die Zwecke, die nach seinem Willen wirklich werden sollen, in der Natur der Dinge gegründet sind. Sodann die Lenkung der den Weltlauf ausmachenden Veränderungen nach diesen Gesetzen, oder die göttliche Direktion, vermöge welcher die einzelnen Begebenheiten in der Welt nach dem göttlichen Rathschlusse erfolgen. Es muss aber die göttliche Weltregierung als eine universelle, d. h. als eine solche gedacht werden, welche auf alles sich erstreckt. Allein in eine *generalem*, welche auf die Geschlechter und Arten sich beziehe, und eine *specialem*, welche die Individuen umfasse, darf man sie nicht eintheilen, weil die ganze Unterscheidung zwischen dem Allgemeinen und dem Besonderen bloss anthropopathisch ist. Daher muss man lehren, dass die göttliche Weltregierung universell sey, und mithin alles, was da ist, jeden Menschen und sein ganzes Daseyn umfasse. Diese Ansicht aber ist um so mehr festzuhalten, da jedes freie und vernünftige Wesen ein Selbstzweck ist, und die tröstende Kraft des Glaubens an die Vorsehung verloren

geht, wenn nicht jeder Mensch überzeugt seyn kann, dass auch sein Schicksal von dem Plane der ewigen Weisheit und Güte gelenkt werde. Irrig war es daher, dass die Stoiker, denen hierin auch der Kirchenvater Hieronymus folgte in seinem Commentare über den Habakuk, bloss eine auf das Weltganze und das Menschengeschlecht überhaupt sich beziehende Vorsehung annahmen. Diese Idee der göttlichen Vorsehung nun geht klar und deutlich aus den heiligen Schriften hervor. Denn alles, was sie von den frühesten Schicksalen des Menschengeschlechtes, von der Einführung des Christenthums, und von den Schicksalen einzelner Menschen erzählen, stellen sie als Führung und Schickung Gottes dar, und erwähnen daher häufig die ὁδοὺς und κρίματα θεοῦ. Sodann lehren sie ausdrücklich, dass Gott die Schicksale der Menschen lenke, 1 Sam. 2, 7 sq. Ps. 113, 7 sq. Jes. 45, 7. Job. 5, 8 sq. Besonders aber ist zu erwähnen, dass die heilige Schrift nicht nur eine das Menschengeschlecht überhaupt, Act. 17, 26. sondern auch eine jedes Individuum umfassende Vorsehung lehrt, wie besonders aus den Stellen Matth. 10, 28—31. Luc. 12, 25. hervorgeht. Unverkennbar lehrt daher die Schrift eine alles umfassende göttliche Weltregierung, ohne dass sie jedoch uns den göttlichen Weltplan zu enthüllen verspräche, sondern vielmehr redet sie oft von der Dunkelheit und Unbegreiflichkeit der göttlichen Führung, und fordert, dass der Mensch gläubig und vertrauend den göttlichen Rathschlüssen, die seine beschränkte Einsicht zu erreichen nicht vermöge, sich unterwerfe, Jes. 55, 8 sq. Rom. 11, 33. Wie auf das Zeugniss der heiligen Schrift, so gründet sich die Lehre von der göttlichen Weltregierung auch auf die menschliche Vernunft, ob sie gleich nicht durch metaphysische Demonstration zur apodiktischen Gewissheit gebracht werden kann. Denn die Idee einer göttlichen Weltregierung ist zugleich mit der Idee Gottes gegeben, und wer Gott als den Heiligen und Allmächtigen erkannt hat, kann auch an seiner alles umfassenden und alles zum Heile lenkenden Weltregierung nicht zweifeln. Eben die unabweisbaren Bedürfnisse

der menschlichen Vernunft, in denen der Glaube an Gott selbst gegründet ist, führen auch zum Glauben an seine Regierung; und wenn der Mensch einmal diesen Glauben ergriffen hat: so wird er dann auch in der Einrichtung der Natur, in der Geschichte des Menschengeschlechtes, in den eigenen und fremden Schicksalen Spuren und Offenbarungen der göttlichen Vorsehung finden, obgleich der Glaube an sie auf die Erfahrung nicht gegründet werden kann. Offenbarungen der göttlichen Vorsehung nun findet der Gläubige in der Natur, namentlich in der Einrichtung der Erde zum Wohnorte unseres Geschlechtes, in den Mitteln der Ernährung der Lebendigen und in dem gleichen Verhältnisse der Geschlechter, in welchem, nach den früher von Süssmilch, und jüngst von Hufeland angestellten Untersuchungen, Gesetz und Regel sich nicht verkennen lässt. Eben so in der Geschichte. So in allen den Einrichtungen, welche die Entwickelung der sittlichen Kräfte bezwecken, in der Familie, im Staate, der Kirche und der Wissenschaft. Sodann in der Entfernung der Hindernisse dieser Anstalten, indem stets gegen alles Verderbliche eine Macht, die es bekämpfte, sich bildete. Endlich zeugt auch oft das Schicksal einzelner Menschen für die göttliche Regierung, hier die Entwickelung ihrer sittlichen Kraft und der Gang ihrer Schicksale, dort die Strafe des Verbrechens, und hier wieder der Seegen, welcher oftmals die treue Pflichterfüllung begleitet.

§. 25.

Cum decreto autem de Deo, res humanas bene sapienterque administrante, mala, quibus homines premuntur, cum moralia, tum physica pugnare videntur. Neque negari potest, locum de fine malorum admodum obscurum esse, quoniam plena et perfecta gubernationis divinae cognitio in imbecillitatem nostram non cadit. Quam ob causam in eo nos acquiescere oportet, ut a sapienti rerum humanarum administra-

tione mala non abhorrere in universum demonstremus. Probe autem cavendum est, ne terminos nobis positos egredi, et quem ad finem singula quaeque mala pertineant, definire velimus.

Mit der Idee einer göttlichen Weltregierung scheinen die Erscheinungen in der Welt, welche wir Uebel nennen, die *impedimenta virtutis et felicitatis humanae*, zu streiten. Das moralisch Böse nemlich scheint gegen die Heiligkeit Gottes, die Menge der Leiden und Schmerzen gegen seine Güte, und das Missverhältniss zwischen der öfteren Straflosigkeit des Lasterhaften und dem öfteren Unglücke des Tugendhaften gegen seine Gerechtigkeit zu zeugen. Die Versuche nun, diese Erscheinungen mit der Idee einer göttlichen Weltregierung zu vereinigen, pflegt man Theodicee zu nennen. Eine völlig befriedigende Theodicee übersteigt aber die menschliche Kraft, weil dazu Einsicht in das Verhältniss der sinnlichen Welt zu der übersinnlichen, und Kenntniss nicht nur von den Entzwecken, sondern auch von den Mitteln erfordert würde, durch welche Gott seine Rathschlüsse ausführt. Auch die Offenbarung kann das Problem, welches in der Betrachtung des Uebels sich darbietet, nicht vollständig lösen, weil auch sie den Menschen nicht auf einen Standpunkt zu stellen vermag, wo er den göttlichen Weltplan in seinem Umfange und Zusammenhange überschauen könnte. Allein dass das Uebel einen Zweck habe, und Gott zur Erreichung seiner Absichten diene, mithin nicht Uebel an sich sey, sondern nur auf unserem beschränkten Standpunkte als solches erscheine, ist ihre ausdrückliche Lehre, wesshalb sie denn auch das Leiden *παιδείαν*, eine Zucht, nennt, Hebr. 12, 6 sq. und *πειρασμὸν*, eine Prüfung, 1 Cor. 10, 13. Und diesen Glauben muss der Mensch, wenn er nicht dem Glauben an Gottes Regierung entsagen will, festhalten. Er kann zwar die unablässig sich erneuernden Fragen nach dem Zwecke des Uebels nicht von sich weisen, und wird daher durch das Bedürfniss seiner Vernunft zu dem Versuche der Theodicee nothwendig geführt:

es kann aber die Theodicee nicht mehr leisten, als im allgemeinen darthun, dass das Uebel dem moralischen Plane der Welt, dessen Wahrheit und Wirklichkeit zuvor im Glauben gefasst seyn muss, nicht entgegen sey, sondern vielmehr als Mittel mit den Zwecken Gottes zusammenhänge. Den Zusammenhang der einzelnen Uebel mit den Entzwecken Gottes aber kann sie nicht begreiflich machen, obgleich ihr erlaubt ist, auch hierüber Muthmassungen zu wagen, durch welche sie oft einen hohen Grad von Beruhigung zu gewähren vermag.

§. 26.

Mala vero, quae humanum genus undique cingere videmus, non abesse posse a mundo, causas eorum et effectus meditantibus patet. Etenim malum morale exinde fluit, quod homo cupiditatibus sua vi et facultate vincendis perfici debet, eamque ob causam arbitrii libertate utitur, nec virtus in eum caderet, si a peccandi periculo immunis esset. Mala physica vero accidunt hominibus, ut vires eorum excitentur, iisque crebra exercendae virtutis materia praebeatur. Praeterea haec mala non tanta sunt, quanta saepe aut impiis hominibus, aut tristibus et de gradu dejectis videntur. Multis etiam modis leniuntur, nec bona humano generi concessa aequant. Huc denique accedit, quod Deus ita cum hominis animum formavit, tum res externas instituit, ut neque improbi improbitatis poenas plane effugiant, neque probi praemiis honesti studio decretis prorsus priventur. Quod qui cogitat, animumque in sempiternae vitae spem et exspectationem erigit, non dubitabit, quin, quod promeritus fuerit, cuique rependatur.

Das Befremden über das Uebel in der Welt darf die Theodicee weder mit dem Manichäismus durch die Annahme eines doppelten Urprinzipes, noch dadurch entfernen wollen, dass sie den Begriff des Uebels, wie von der älteren Metaphysik geschah, für eine blosse Negation erklärt, und aus dem Begriffe der Endlichkeit herleitet. Die Annahme eines doppelten Urprinzipes steht mit den christlichen Grundlehren im offenbarsten Widerspruche, und führt zu einer trostlosen Weltansicht, indem das Uebel wirkliches Uebel ist und bleibt, wenn es von einem bösen Prinzipe kommt. Die Behauptung aber, dass das Uebel eine blosse Negation oder Privation sey, ist irrig, indem es, wie jedem das eigene Gefühl lehrt, allerdings etwas Positives ist. Auch kann der Versuch, die Nothwendigkeit des Uebels aus der Endlichkeit der erschaffenen Dinge herzuleiten, wenig Befriedigung gewähren, denn es bleibt immer Uebel, auch wenn eine solche metaphysische Nothwendigkeit erwiesen würde. Daher muss die Theodicee ihre Aufgabe auf andere Weise zu lösen suchen. Sie entfernt aber das Befremden über dass sittliche Uebel durch die Betrachtung, dass dem Menschen, damit er seine Vollkommenheit aus sich selbst hervorbringe, Freiheit und Triebe gegeben sind, welche letztere er, indem er seine Vernunft ausbildet, mässigen und überwältigen soll. Unvermeidlich erfolgt daher bei dem Menschen, sobald er von dem Instinkte sich loszureissen, und aus seinem rohen Zustande herauszutreten anfängt, Fehltritt und Sünde, und es ist daher das sittlich Böse theils die unvollständige Entwickelung des Keimes zum Guten, theils die unvermeidliche Folge von dem Missbrauche der Freiheit, welcher nicht verhütet werden konnte, wenn es überhaupt eine Freiheit geben sollte. So lässt sich der Grund des sittlichen Uebels in der sittlichen Natur und Bestimmung des Menschen nachweisen, und dass Gott das Böse durch seine Allmacht nicht hindert, wird daraus erklärbar, dass er dann die menschliche Freiheit aufheben, und somit sein eigenes Werk zerstören müsste. Das Befremden über das physische Uebel ferner entfernt die Theodicee durch

die Betrachtung, dass, da das Leben des Menschen auf Erden eine Periode der Uebung und der Prüfung sey, theils die menschliche Kraft geweckt und geübt, theils eine Mannigfaltigkeit von Fällen vorhanden seyn müsse, wo die Pflicht auf die würdigste Weise geübt werden könne. Hätten die Menschen weder mit der Natur, noch mit anderen Menschen zu kämpfen, so dass alles von selbst ihren Wünschen sich fügte: so würde es an Veranlassung fehlen, ihre geistige und sittliche Kraft zu wecken. Gäbe es kein physisches Uebel in der Welt: so würde die Uebung der Tugend, des Muthes, der Standhaftigkeit, der Geduld, der Ergebung, der Theilnahme und der Aufopferung unmöglich seyn. Auf solche Weise thut die Theodicee dar, dass das physische Uebel von einer Welt, die einen moralischen Zweck hat, nicht hinweggedacht werden könne. Auch erinnert sie, dass die gewöhnlichen Vorstellungen von der Grösse des Leidens in der Welt meist aus poetischen Betrachtungen grosser Schauspiele des Elendes, oder aus der Verstimmung der Seele, welche alles im trüben Lichte sieht, hervorgehe. Ausserdem macht sie auch auf die dem Menschen bereiteten Linderungen und Tröstungen aufmerksam, und weist endlich auf die grosse Summe von Glückseeligkeit in der Welt hin, welche, eben weil sie das Ueberwiegende ist, weniger, als das Elend, bemerkt wird. Anlangend endlich das Missverhältniss zu dem Schicksale und dem sittlichen Werthe des Menschen, welches gegen die göttliche Gerechtigkeit zu zeugen scheint, bemerkt die Theodicee vorerst, dass das Gute niemals ganz unbelohnt, und das Böse niemals ganz unbestraft bleibe. Denn untrennbar sind gute und üble Folgen an das Gute und Böse geknüpft, unverloren bleibt dem Guten jederzeit das Wohlgefallen an sich selbst und die Billigung seiner That, sowie der Böse den Vorwürfen des strafenden Gewissens nicht entgehen kann. Sodann macht sie darauf aufmerksam, dass die Unabhängigkeit des Schicksals von der Gesinnung die nothwendige Bedingung der Sittlichkeit sey, indem die Menschen, wenn sichtbar und nothwendig äussere Güter und äussere Uebel dem Guten und dem

Bösen folgten, nur durch Lohnsucht und Furcht zum Handeln bestimmt werden könnten. Endlich weist die Theodicee auch auf die zwar nicht immer, aber doch oft in den menschlichen Schicksalen sich offenbarende Vergeltung hin, und lehrt von der Zukunft die vollständige Auflösung der Räthsel des Schicksals erwarten.

§. 27.

Ita igitur res humanas divino numine sapienter administrari, cum literarum sacrarum testimoniis, tum philosophiae praeceptis docemur. At modum nosse, quo Deus mundum gubernet, homini negatum est, neque literae sacrae ea de re quidquam tradunt, praeter hoc unum, Deum in decretis suis exsequendis interdum ministerio angelorum uti. Maximam tamen partem iis tantum rebus, quae a consueto naturae ordine abhorrent, angeli interfuisse dicuntur, et in paucis admodum locis angelorum tutelarium mentio fit. Sunt autem angeli naturae intelligendi agendique facultate praeditae, hominibus longe praestantiores, sive rerum gerendarum facultatem, sive virtutem eorum spectaveris et sapientiam. De origine eorum et conditione nihil in literis sacris traditum legitur. Nonnulli Christiani mature eos colere coeperunt, et serius ecclesia catholica adorationem eorum sua auctoritate confirmavit, a qua tamen angelolatria nostra ecclesia semper aliena fuit.

Ueber die Art und Weise der göttlichen Weltregierung hat die Schrift keine näheren Belehrungen uns gegeben. Das Einzige nur kann hier erwähnt werden, dass sie oft von höheren Wesen redet, deren sich Gott bei der Ausführung seiner Rathschlüsse bediene, obgleich diese Engel meist nur an ausserordentlichen Begebenheiten,

und namentlich an den Ereignissen, welche auf das Christenthum Bezug haben, Theil nahmen. Unter dem Namen מַלְאָכִים, ἄγγελοι, Gesandte, Boten, kommen in den heiligen Büchern Wesen vor, welche zwar eben so wie die Menschen Geschöpfe Gottes sind, aber über den Menschen stehen, und Gott bei der Ausführung seiner Absichten dienen. Zwar wird das Wort מַלְאָכִים auch von anderen Dingen, von Naturerscheinungen, von Sturm und Blitz gebraucht, Ps. 104, 4. keinesweges aber kann hieraus gefolgert werden, dass die Schrift, wenn sie von Engelerscheinungen redet, an Naturerscheinungen gedacht wissen wolle. Eben so wenig darf man die biblische Engellehre für eine blosse Accommodation erklären wollen: denn die heiligen Schriftsteller reden offenbar so von den Engeln, dass aus ihren Aeusserungen sich ergiebt, sie seyen von dem Daseyn derselben überzeugt gewesen, wie diess besonders die Stellen 1 Tim. 5, 21. und Hebr. 1, 7. lehren, wo die ganze Argumentation auf der Voraussetzung, dass es Engel gäbe, beruht. Es sind aber die Engel, der Schrift zufolge, Geister, Hebr. 1, 14. wesshalb sie Col. 1, 16. zu den *ἀοράτοις* gerechnet sind. Ob man aber dieses Wort im metaphysischen Sinne zu nehmen und an materielle Wesen zu denken, oder vielmehr anzunehmen habe, dass die Engel desshalb *πνεύματα* genannt werden, weil sie einen feinen, dem menschlichen Auge unsichtbaren, ätherischen Leib an sich tragen, bleibt unentschieden. Dass aber die Engel nicht Leiber haben, dergleichen die Leiber der Menschen sind, und dass sie namentlich dem Tode nicht unterworfen sind und eine Geschlechtsverbindung unter ihnen nicht statt findet, geht aus den Stellen Matth. 22, 30. Luc. 20, 36. hervor. Sodann werden die Engel als Wesen beschrieben, deren Macht und Kraft grösser, als die Kraft und Macht des Menschen sey, Matth. 26, 53. 2 Petr. 2, 11. wesshalb sie auch *ἄγγελοι δυνάμεως*, 2 Thess. 1, 7. genannt werden. Darin aber gleichen sie den Menschen, dass sie Vernunft und Freiheit besitzen; denn als sittliche Wesen werden sie unverkennbar dargestellt, indem die Schrift von ihnen sagt, dass sie des Wachsthumes im

Reiche der Sittlichkeit sich freuen, Luc. 15, 10. und dass die Rathschlüsse Gottes der Gegenstand ihrer sehnsuchtsvollen Betrachtung seyen, Eph. 3, 10. 1 Petr. 1, 12. Immer aber, ob sie gleich höher stehen, als die Menschen, bleiben sie doch eingeschränkte und Gott unterworfene Wesen, wesshalb sie πνεύματα λειτουργικά, Hebr. 1, 14. genannt werden. Ueber die Zeit, wo sie erschaffen worden seyen, wird nichts in den heiligen Schriften gefunden, und irrig hat man aus der Stelle Job. 38, 7. gefolgert, dass sie vor der Erschaffung der Welt erschaffen worden seyen. Diess war die Meinung des Origenes, Chrysostomus und Hieronymus, welche in neuerer Zeit besonders mehrere Socinianer annahmen, weil sie dadurch den auf die vorweltliche Existenz Christi für seine Gottheit gegründeten Beweis entkräften zu können glaubten. Dagegen aber ist in der Schrift sowohl von der grossen Zahl, als von verschiedenen Ordnungen der Engel die Rede. Jesus spricht, Matth. 26, 53. von mehr als 12 Legionen Engel, der Verfasser des Briefes an die Hebräer von vielen Tausenden, Hebr. 12, 22. und Luc. 2, 13. werden sie wegen ihrer Menge mit einem Heere verglichen. Von verschiedenen Ordnungen der Engel aber ist in mehreren Paulinischen Briefen, besonders Eph. 3, 10. die Rede, indem die hier erwähnten ἀρχαὶ καὶ ἐξουσίαι ausdrücklich als τὰ ἐν τοῖς ἐπουρανίοις bezeichnet werden. Zwar hat man die Stellen Rom. 8, 38. Eph. 1, 21. Col. 2, 10. von weltlichen Machthabern und Obrigkeiten verstehen wollen, die zuerst erwähnte Stelle aber macht es wahrscheinlich, dass man auch hier an verschiedene Ordnungen der Engel zu denken habe, um so mehr, da, 1 Thess. 4, 16. auch ἀρχάγγελοι, Erzengel, erwähnt werden. Diese höheren Wesen nun beschreiben die heiligen Bücher als handelnd und wirkend, und setzen sie namentlich in ein engeres Verhältniss zu den Menschen. Vornemlich sind sie thätig gewesen bei den ausserordentlichen Anstalten, welche Gott um der Menschen willen gegründet hat. So waren sie gegenwärtig bei der Promulgation des Mosaischen Gesetzes, Gal. 3, 19. Hebr. 2, 2. Act. 7, 53.

Gleicherweise nahmen sie an der Stiftung des Christenthums vielfachen Antheil, Luc. 1, 11, 26. 2, 9 sqq. 4, 10. 22, 43. Matth. 28, 2. Auch auf die Beschützung der Apostel und die Ausbreitung des Christenthums erstreckte sich ihre Wirksamkeit, Act. 5, 19 sq. 12, 7 sq. 10, 3 sq. 27, 23. Endlich werden sie an dem Gerichte, welches Christus am Ende der Tage halten wird, Theil nehmen, und die Reinen von den Unreinen sondern, Matth. 13, 41 — 49. 24, 31. 2 Thess. 1, 7. Unentschieden dagegen bleibt, ob die Vorstellung von Engeln, welche Beschützer und Wächter einzelner Menschen seyen, als neutestamentliche Lehre betrachtet werden könne. In den späteren jüdischen Schriften zwar, namentlich Dan. 10, 13, 20. 12, 1. Tob. 5, 21. wird diese Vorstellung gefunden, ob sie aber auch aus den hierher gezogenen Stellen des Neuen Testamentes hergeleitet werden könne, bleibt wenigstens zweifelhaft. Eine dieser Stellen ist Matth. 18, 10. denn da Christus hier von der Aufnahme in das Messiasreich redet: so kann diese Stelle füglich so verstanden werden, dass man an die Wirksamkeit der Engel bei dem Eintritte in das Reich Gottes denke, ohne daraus die Folgerung abzuleiten, dass diese Engel, die einen Menschen in das Gottesreich führen, auch seine fortwährenden Beschützer und Hüter in irdischen Verhältnissen seyn müssten. Eben so verhält es sich mit Hebr. 1, 14. wo ganz offenbar von der Theilnahme am Messiasreiche und dessen Heile geredet wird. Die alte Kirche nahm den Glauben an die Engel und ihre Wirksamkeit um so bereitwilliger auf, da sie theils den Ansichten der späteren jüdischen Welt, theils den aus dem Polytheismus hervorgegangenen Christen zusagte. Auch werden frühzeitig schon Spuren von der Verehrung der Engel gefunden, obgleich sie Col. 2, 18. und Apoc. 19, 10. 22, 9. ausdrücklich verworfen wird. Doch blieb die Mehrzahl der Christen in der alten Kirche diesen Grundsätzen der Apostel treu, und noch im Iahre 363 verbot eine zu Laodicäa gehaltene Kirchenversammlung im 35. Kanon die Verehrung der Engel. Längst aber schon hatte sie hier und dort Eingang gefun-

den, und bald breitete sie sich zugleich mit der Verehrung der Heiligen immer weiter aus, so dass sie im Morgenlande, wie im Abendlande, allgemein wurde; und bis auf diesen Augenblick will die katholische Kirche den Engeln eben so, wie den Heiligen, eine Verehrung erwiesen wissen, ob sie gleich zwischen der *λατρεία*, welche Gott allein gebühre, und der *δουλεία*, welche den Engeln und den Heiligen zukomme, allerdings unterscheidet. Unsere Kirche aber verwarf mit der Adoration der Heiligen und ihrer Bilder auch die Verehrung der Engel; *cf. Artt. Smalc. P.* II. *art.* 2. Nähere Bestimmungen über die Engellehre aber sind in den Symbolen unserer Kirche nicht festgesetzt worden.

SECTIO II.

SENTENTIA RATIONALISTARUM.

§. 1.

De Deo uno, a mundo diverso, vivente cunctaque sancto numine moderante, rationalistae iis cum theologis, qui in literarum sacrarum auctoritate acquiescunt, plane consentiunt. Humana vero, a scriptoribus sacris, Veteris maxime Testamenti auctoribus, passim ad Deum translata, non a συγκαταβάσει Dei ad hominum imbecillitatem repetunt, verum exinde fluxisse arbitrantur, quod rerum divinarum cognitio sensim paulatimque incrementa ceperit. Non omnem tamen tolli volunt anthropopathiam *e rerum divinarum institutione, verum eam et necessariam, et pietati alendae idoneam esse concedunt, pariterque sapientio-*

res eorum intellexerunt, religionem christianam philosophorum scholis eo longe praestare, quod non modo Deum esse docet, verum etiam numinis praesentis sensu pio hominum animos implet.

Die biblische Idee Gottes als eines von der Welt verschiedenen, lebendigen, denkenden und wollenden Wesens nimmt der Rationalismus eben so, wie das biblische System, als Wahrheit und ewig geltende Lehre auf, und erklärt eben desshalb das Christenthum für die vollkommenste aller Religionen, weil es diese Idee am reinsten und vollständigsten darstellt. Ueber den Grund der anthropopathischen Vorstellungen aber, welche in den heiligen Büchern gefunden werden, erklären sich die Rationalisten auf andere Weise, als die Vertheidiger des biblischen Systemes. In vielen Stellen zwar, welche auf den ersten Anblick menschlich von Gott zu reden scheinen, liegt die Anthropopathie nicht in dem Gedanken, sondern nur in der biblischen poetischen Darstellung. Das ist der Fall mit allen den Stellen, darin Gott Glieder des menschlichen Leibes und Verrichtungen des thierischen Lebens, Wachen, Schlafen, Gehen, Ruhen, zugeschrieben werden. Allein es bleiben dessen ungeachtet viele wirkliche Anthropopathien übrig, wohin die Stellen gehören, wo von der Reue Gottes, von seiner Geduld oder von seinem Zorne die Rede ist. Den Grund dieser Anthropopathien nun finden die Vertheidiger des biblischen Systemes in der Herablassung Gottes zu den Menschen, welcher sich den früheren unmündigen Geschlechtern auf andere Weise, als den späteren und reiferen, habe offenbaren müssen. Die Rationalisten hingegen, welche keine unmittelbare Offenbarung Gottes annehmen, behaupten, dass der Grund dieser Anthropopathien darin zu suchen sey, dass das Menschengeschlecht seine Religionsansicht allmälig entwikkelt und berichtigt habe. Uebrigens erkennen die Rationalisten die Unentbehrlichkeit der Anthropopathie in der Religionslehre eben so, wie die biblischen Theologen, an. Die Anthropopathie nemlich, welche nicht menschliche

Schwachheit und Beschränkung auf Gott überträgt, sondern sich nur von menschlichen Verhältnissen entlehnter Symbole bedient, um die Idee Gottes und sein Verhältniss zu der Welt anschaulich zu machen, kann in der Religionslehre nicht entbehrt werden. Denn wenn der Glaube Leben und Wirksamkeit haben soll: so muss der Mensch die Idee Gottes seinem Gemüthe stets lebendig vorhalten können, und dazu sind ihm Symbole unumgänglich nöthig. Daher ist es eine nothwendige Anthropopathie, Gott als Vater, Gesetzgeber, Richter und Regierer der Welt darzustellen, und auch die nicht absolut nothwendige Anthropopathie, wenn sie nur nichts Unwürdiges auf Gott überträgt, erhöht das Leben und die Wirksamkeit der religiösen Ideen, wie das z. B. der Fall ist, wenn man das Verhältniss Gottes zu dem reuigen Sünder mit dem Namen der Gnade und der Erbarmung bezeichnet. Daher billigt denn auch der Rationalismus die biblische Anthropopathie, wiefern dadurch nicht menschliche Schwachheit auf Gott übergetragen wird, und will, dass die Lehre von Gott und seinem Verhältnisse zu der Welt unter den im Neuen Testamente gebrauchten Symbolen vorgetragen werde. Auch erkennt er es als einen Vorzug des Christenthums vor der Philosophie an, dass dasselbe nicht bloss lehrt, Gott sey und walte, sondern ihn auch handelnd und wirkend, das Christenthum vorbereitend, Christum sendend darstellt, und auf diese Weise die Idee Gottes gleichsam belebt und versinnlicht.

§. 2.

De patre autem, filio et spiritu sancto rationalistae non consentiunt cum theologis biblicis. Etenim non modo quod ecclesia sanxit dogma de trinitate, impugnant et tollunt, verum etiam, quae in literis sacris de sublimiori Jesu Christi natura et spiritus sancti personalitate traduntur, ad doctrinam omnibus temporibus scriptam referenda esse negant. Initia sententiae scriptorum sacrorum

de τῷ λόγῳ et τῷ πνεύματι ἁγίῳ in seriorum Judaeorum theologia deprehendisse sibi videntur, et, quae de Jesu Christo in divinae virtutis communionem elato in literis sacris leguntur, ea omnia a pietate discipulorum in magistrum divinum fluxisse arbitrantur. Nonnulli tamen rationalistae aut suam de triplici Dei ad hominem ratione sententiam doctrinae biblicae de patre, filio et spiritu sancto subjecerunt, aut, quae ipsis de hac triplici ratione visum esset, ea declarari existimarunt.

Wenn auch manche biblische Theologen nicht alle Bestimmungen der kirchlichen Trinitätslehre gebilligt haben: so hielten sie doch alle die Lehre selbst fest, und die meisten von ihnen waren auch bemüht, das kirchliche Dogma als in der Schrift begründet darzustellen. Die Rationalisten aber erklären sich bestimmt gegen das kirchliche Dogma von der Trinität, und zwar aus folgenden Gründen: 1) Behaupten sie, stimme das kirchliche Dogma mit der biblischen Lehre nicht überein, indem nur seine Anfänge und Grundlagen in der heiligen Schrift enthalten seyen, nemlich die Idee von dem λόγος und dem πνεῦμα als Hypostasen, aber nicht die Idee von der Wesensgleichheit des Sohnes und des Geistes mit dem Vater. Auch machen sie darauf aufmerksam, dass dieses Dogma in den drei ersten Jahrhunderten nicht vorhanden gewesen, sondern erst durch die Anwendung griechischer Dialektik auf die Anschauungen und Personifikationen des Orientalen entstanden sey, und seinen Sieg und allgemeine Geltung in der Kirche sehr zufälligen Umständen zu verdanken habe. 2) Behaupten sie, dass dieses Dogma der Vernunft widerstreite, indem eine Pluralität in der Gottheit, welche ihre Einheit nicht aufhebe, nicht nur über, sondern wider die Vernunft sey, auch sich nicht denken lasse, dass das unendliche Wesen menschliche Gestalt sollte angenommen haben. Eine nähere und bestimmtere Entwickelung, meinen sie, führe nothwendig entweder zum Sabellianismus,

oder zum Tritheismus. Endlich 3) erklären sie das kirchliche Dogma zwar für unschädlich, indem allerdings, was zu unwürdigen Vorstellungen von Gott führen könnte, darin vermieden sey, und ungeachtet der Dreiheit doch die Einheit bleibe: aber auch für völlig leer, indem es dem Menschen gar keine Erweiterung seiner religiösen Einsicht gewähre. Nicht bloss die kirchliche Trinitätslehre aber bestreitet der Rationalismus, sondern behauptet auch, dass die biblischen Ideen von dem *λόγος*, der mit Jesu sich verbunden habe, und von dem *πνεῦμα ἅγιον*, als einem selbständigen Wesen, nicht in den Kreis der wesentlichen und allgemein gültigen Lehren gehören. Vorerst desshalb, weil diese Vorstellungsart kein praktisches Interesse habe, indem alles in praktischer Hinsicht Wichtige, was von dem *λόγος* und dem *πνεῦμα* ausgesagt werde, in der Idee Gottes und seines Verhältnisses zu der Welt schon enthalten sey. Ferner erklären sie es für unvereinbar mit der Idee Gottes, als eines unveränderlichen und absolut vollkommenen Wesens, dass Wesen, seiner Natur und Kraft theilhaftig, von ihm ausgegangen wären. Denn auf die Emanationslehre komme man doch endlich zurück, wenn man *λόγος* und *πνεῦμα* als substantielle Wesen betrachte. Es sey aber auch noch zweifelhaft, ob die biblischen Schriftsteller wirklich unter dem *λόγος* und dem *πνεῦμα* Hypostasen gedacht hätten, wenn sie gleich von ihnen als von selbständigen Wesen reden, indem der Orientale auf ganz andere Weise, als der Abendländer, personificire. In vielen Stellen bedeute unleugbar das *πνεῦμα ἅγιον* göttliche Kraft, vielleicht habe es auch in den Stellen, wo von einer Hypostase die Rede ist, die gleiche Bedeutung. Vielleicht sey der *λόγος* des Johannes nichts anderes, als das *πνεῦμα* des Paulus, und wenn Johannes sage, dass der *λόγος* vom Anfange war, dass durch ihn die Welt geschaffen, und er Fleisch geworden sey: so drücke er doch vielleicht nur auf orientalische Weise den Gedanken aus, dass die ewige Kraft und Weisheit Gottes, durch welche die Welt geschaffen ist, in Jesu Christo sich offenbart habe. Wäre aber auch, wie die

meisten dafür halten, in den von dem λόγος und dem πνεῦμα handelnden Stellen mehr, als blosse Personifikationen, zu suchen: so habe man doch um so weniger Ursache, allgemein gültige Dogmen aus ihnen herzuleiten, weil die in ihnen ausgedrückte Vorstellung schon in der vorchristlichen Welt vorhanden gewesen, und von den Aposteln nur wiederholt und auf Christum angewendet worden wäre. So finden sich z. B. Spuren dieser Vorstellungsweise in dem Buche der Weisheit, indem hier die σοφία durch das Sprechen von Gott ausgeht und eine Substanz, eine Person wird, welche nach Gottes Plane die Welt schuf und erhält. Was hier σοφία heisst, sey von den griechisch redenden Juden auch λόγος, bald in dem Sinne: *ratio*, bald in dem Sinne: *verbum*, genannt, und das Ausgehen dieses Wesens aus Gott sey als Zeugung gedacht worden. Eben diese Vorstellungsweise werde auch bei dem Philo gefunden. *Cf. Keil, Opp. Acad. Progr. II.* Paulus, Commentar, Th. IV. S. 4 ff. Schulthess, Exeget. theolog. Forschungen, Bd. III. H. II. Demnach sey in der vorchristlichen Welt schon die Idee von einer substantiellen, hypostasirten göttlichen Weisheit, die Idee von einem λόγος vorhanden, oder doch die Personifikation der göttlichen Weisheit gebräuchlich gewesen. Wenn daher die heiligen Schriftsteller von dem πνεῦμα ἅγιον als einer Person redeten: so hätten sie entweder die göttliche Kraft personificirt, oder wären einer schon gangbaren Vorstellung gefolgt, und hätten darunter eben das verstanden, was die späteren Juden unter der σοφία gedacht hätten. Jesu aber dem Messias habe Johannes den λόγος entweder personificirend, oder einer ähnlichen Vorstellungsart folgend zugeschrieben, um damit den Gedanken auszudrükken, dass in dem göttlichen, nun vollendeten Meister die göttliche Kraft in ihrer ganzen Fülle gewohnt und gewirkt habe. Aus diesen Gründen behaupten denn die Rationalisten, dass die Lehre von dem λόγος als einem göttlichen mit Jesu verbundenen Wesen und von dem πνεῦμα als einer Hypostase in die Reihe der für alle Zeiten geltenden Lehren nicht aufgenommen werden könne. Keines-

weges aber wollen sie desshalb die Ausdrücke: Gott der Vater, Gottes Sohn und heiliger Geist, aus dem öffentlichen Unterrichte verdrängt wissen, sondern verlangen nur, dass man sie in einem der Vorstellungsweise unserer Zeit mehr entsprechenden Sinne nehme. Gott der Vater, sagen sie, ist Gott, gedacht als der Schöpfer und Regierer; unter Gottes Sohne ist Jesus Christus zu verstehen, in wiefern er, Gottes Gesandter an das Menschengeschlecht, vermöge seiner sittlichen Erhabenheit der besondere Gegenstand des göttlichen Wohlgefallens und ein Führer zu Gott ist; und der heilige Geist, oder der Geist Gottes ist die im Reiche der Geister, in dem menschlichen Gemüthe wirksame Kraft Gottes. Diese Lehrweise aber wollen sie um so mehr festgehalten wissen, weil, wer ihr folge, keinesweges von der biblischen Lehre sich entferne, indem in sehr vielen, ja in den meisten Stellen der heiligen Schrift Sohn Gottes Jesum Christum den Gottgesandten, und heiliger Geist die göttliche Kraft, welche in der Welt wirkt, bedeute. Man folge daher, sagen sie, indem man an diese Vorstellungsweise sich hält, auch einem biblischen Typus, und möglich sey es ja doch, dass eben diese Idee auch in den Stellen enthalten sey, welche von dem λόγος und dem πνεῦμα als von Personen reden. Einige Philosophen und Theologen der neuesten Zeit aber haben entweder die kirchliche Trinitätslehre, oder die biblische Lehre vom Vater, Sohn und Geist philosophisch zu deuten gesucht, sey es nun, dass sie glaubten, ihre Philosopheme seyen wirklich in der Bibel enthalten, oder sey es, dass sie dieselben der Bibellehre wissentlich unterlegten. Namentlich ist diess von Schelling versucht worden und von Daub, welcher letztere zwischen *Deus manifestus*, *manifestans* und *manifestatus* unterschied, und eben diese Unterscheidung in der Trinitätslehre fand. Auch hat de Wette eine solche Deutung versucht, indem er unter Gott dem Vater Gott in seiner Selbständigkeit, als den höchsten Gegenstand der menschlichen Vernunft, unter Gott dem Sohne Gott, in wiefern durch ihn die Welt ist und besteht, und unter dem heiligen Geiste das

Prinzip des Lebens und des Lichtes verstand, welches die Welt durchdringt und erfüllt. Alle diese Deutungen aber sind willkürlich, wie schon ihre Mannigfaltigkeit beweist, ob man gleich in der neuesten Zeit viel von der göttlichen Trias geredet hat, welche auch anderwärts, namentlich im Neuplatonismus gefunden werde. Wer daher der rationalistischen Ansicht folgt, den λόγος und das πνεῦμα nicht als Hypostasen betrachten will, muss lieber auf die oben bemerkte Weise sich erklären, und unter dem Sohne den gottgesandten und zu Gott führenden Christus, unter dem πνεῦμα aber die im Reiche der Sittlichkeit wirkende Gotteskraft verstehen, weil er damit an einen biblischen Typus sich anschliesst, und die Ausdrücke: Sohn Gottes und heiliger Geist, nicht willkürlich deutet.

§. 3.

De creatione et providentia rationalistae in plerisque cum theologis biblicis consentiunt. Mosaicam tamen de rerum originibus narrationem cognoscendae religionis fontem non habent, iidemque negant, mundum interveniente λόγῳ hypostatico creatum esse. Id vero facile largiuntur, commode admodum doceri, creata esse omnia verbo Dei. In loco de providentia is est inter rationalistas et theologos biblicos dissensus, quod rationalistae humana nonnulla a scriptoribus sacris ad divinam rerum humanarum administrationem ipsorum errore translata esse defendunt, quae theologi biblici aut a Dei ad hominum imbecillitatem συγκαταβάσει repetunt, aut ad doctrinam christianam referunt. Patet iste dissensus omnium maxime in loco de angelis. Quamquam enim rationalistae esse naturas homine praestantiores facile concedunt: biblicam tamen angelologiam cum alias

ob causas, tum ideo potissimum tollunt, quod eam sensim paulatimque mutatam esse ex ipsis literis sacris intelligatur.

Die Lehre von Gott, dem Schöpfer der Welt, halten die Rationalisten eben so, wie die biblischen Theologen, fest, und erkennen namentlich mit ihnen den grossen Vorzug der biblischen Schöpfungsgeschichte an, welcher darin besteht, dass sie Gott als unabhängig von einem äusseren, den Rath seiner Weisheit gleichsam bindenden Stoffe darstellt. In zwei Punkten jedoch weichen sie von den biblischen Theologen ab: 1) Halten sie die Mosaische Schöpfungsgeschichte nicht für eine Religionsurkunde, und leugnen daher, dass durch sie die Religionswissenschaft erweitert werden könne. Sie geben aber die Mosaische Schöpfungsgeschichte aus folgenden Gründen auf: Bei den meisten Völkern des Alterthums, sagen sie, vornemlich bei den morgenländischen werden ähnliche Erzählungen von dem Ursprunge der Dinge gefunden, und ein solches Philosophem oder ein solcher Mythus mag auch die Mosaische Schöpfungsgeschichte seyn; denn dass alle diese Mythen der alten Völker aus der missverstandenen und gemissdeuteten Mosaischen Schöpfungsgeschichte hervorgegangen wären, lässt sich nicht beweisen. Sodann bemerken sie, dass das erste Buch Mosis unverkennbar aus alten Ueberlieferungen und Fragmenten bestehe, welche Moses nur gesammelt, nicht aber geschrieben haben könne, und dass über die Schöpfungsgeschichte namentlich zwei Aufsätze vorhanden wären, der erste, Gen. 1,—2, 3. und der andere, Gen. 2, 4 sqq. welche durch mehrere Züge bedeutend von einander unterschieden wären, so dass es nicht zweifelhaft seyn könne, dass man zwei Philosopheme verschiedener Verfasser vor sich habe. Endlich behaupten sie, die Erzählung selbst sey so beschaffen, dass man in ihr unmöglich göttliche Offenbarung finden könne. So werde erzählt, dass das Licht vor der Sonne gewesen sey, und ehe diese war, Tag und Nacht gewechselt hätten. So werde die Bestimmung der Gestirne nur darein gesetzt, dass

sie die Erde erleuchten sollen. So enthalte die Vorstellung von sechs Schöpfungstagen einen Gottes unwürdigen Anthropomorphismus. Die ganze Erzählung scheine vielmehr die Absicht gehabt zu haben, zur Bestätigung der Sabbathsfeier die Ruhe des siebenten Tages als eine göttliche Anordnung darzustellen. Sodann weichen die Rationalisten in der Lehre von der Schöpfung darin von den biblischen Theologen ab, dass sie nicht annehmen können, die Welt sey durch die Dazwischenkunft des selbständigen Logos oder des Sohnes Gottes erschaffen worden. Das aber müssen auch sie zugeben, dass die von dem menschlichen Denken und Sprechen genommene Analogie zur Bezeichnung der Weltentstehung aus Gott unter allen die passendste sey. Das Wort ist das Mittel, den Gedanken zu fixiren und zu gestalten, das einfachste Streben, etwas ausser sich darzustellen, etwas, das gleichsam zwischen dem Geistigen und dem Körperlichen in der Mitte steht. Desshalb kann man die Entstehung der Welt durch Gott nicht passender bezeichnen, als wenn man sagt, dass Gott durch den Gedanken, durch das Wort die Welt gemacht habe. Wie in der Lehre von der Schöpfung der Welt, so stimmt der Rationalismus auch in der Lehre von der Weltregierung in den meisten Stücken mit dem biblischen Systeme überein, und erkennt mit ihm die ganze Bedeutsamkeit dieser Lehre an. In zwei Punkten jedoch weicht er von ihm ab: 1) Darin, dass er in den Stellen der Schrift, wo auf menschliche Weise von der göttlichen Regierung geredet wird, wie z. B. wenn es heisst, dass Gott zu den Menschen gesprochen habe, oder dass er ihnen sichtbar erschienen sey, dass er in diesen Stellen nicht eine Herablassung Gottes zu den Menschen findet, sondern sie vielmehr aus der unvollkommenen Religionserkenntniss ihrer Verfasser erklärt. Sodann weichen die Rationalisten in der Ansicht von der Engellehre von dem biblischen Systeme ab, indem sie diese Lehre in den Kreis der ewig geltenden und für alle Zeiten bestimmten Wahrheiten nicht aufnehmen. So aber urtheilen sie theils wegen der Beschaffenheit der biblischen

Engellehre, theils wegen der Veränderungen, die sie im Laufe der Zeiten erfahren habe. Aehnliche Vorstellungen von höheren Wesen, sagen sie, werden bei den meisten Völkern gefunden. Es giebt eine Bildungsstufe, wo den Menschen dergleichen Wesen unentbehrlich sind. So war es auch bei den Juden, nur dass ihre Engellehre vermöge ihres Monotheismus anders, als bei anderen Völkern, gestaltet seyn musste. Hierzu kommt, sagen sie ferner, dass die in den heiligen Schriften enthaltenen Vorstellungen von den Engeln zu verschiedenen Zeiten verschieden gewesen sind, welche Verschiedenheit besonders dann sich ergiebt, wenn man die vor- und nachexilische Zeit mit einander vergleicht. Denn vor dem Exile gab es gar keinen Unterschied zwischen guten und bösen Engeln, indem gute Engel Glück bringende, böse Unglück bringende waren, 1 Sam. 16, 14. 2 Reg. 19, 35. Ps. 78, 49. In den Zeiten nach dem Exile aber tritt der Unterschied zwischen sittlich guten und sittlich bösen Engeln deutlich und klar hervor, und jetzt erst erscheinen die Dämonen, welche zur Befriedigung ihrer Bosheit leibliches und geistiges Verderben säen. Ebenso werden auch in dem nachexilischen Zeitalter erst die Ordnungen und Classen der Engel gefunden, und besondere Namen derselben erwähnt. Ist nun aber die Engellehre zu verschiedenen Zeiten verschieden gewesen: so ergiebt sich hieraus, dass sie zu dem wesentlichen Inhalte der Offenbarung nicht gehören könne. Ob aber gleich die Rationalisten die biblische Engellehre aufgeben: so billigen doch auch sie den ihr zum Grunde liegenden Gedanken, dass es in anderen Theilen des Universums freie und vernünftige Wesen gäbe, von denen vielleicht manche vollkommener, als das Menschengeschlecht, seyen, weil hierauf die Betrachtung der Verschiedenheit der Himmelskörper führe, und es nicht glaublich sey, dass der heilige Schöpfer und Herr der Welt auf dem Erdplaneten allein freie und vernünftige Wesen in das Daseyn gerufen habe,

Cap. III.

DE HOMINE.

SECTIO I.

DOCTRINA BIBLICA.

§. 1.

Deus, rerum omnium creator et gubernator, hominis etiam auctor colendus est, et decreto de homine Dei jussu in lucem edito arbitrii nostri libertas non tollitur. Tradunt autem literae sacrae, Deum, finita telluris conformatione, par hominum finxisse, a quo universum genus humanum originem traxerit; eundemque singulorum, qui nascuntur, hominum parentem haberi jubent.

Auch der Mensch muss als ein Wesen betrachtet werden, welches den Grund seines Daseyns in dem Urwesen hat, als ein Geschöpf Gottes. Zwar scheint diess auf den ersten Anblick mit der Freiheit des Menschen zu streiten, weil ein erschaffenes Wesen nichts thun kann, als wozu der Grund bei seiner Schöpfung in dasselbe gelegt ward. Allein diese Schwierigkeit verschwindet, wenn man erwägt, dass der Allmacht keine Gränzen gesetzt sind, und nichts Widersprechendes in dem Gedanken liegt, dass Gott auch in ein endliches Wesen die Kraft der Freiheit habe legen können und wollen. Da nun unsere Vernunft eben sowohl, dass wir frei seyen, lehrt, als sie zu dem Glauben an Gott, den Schöpfer, uns führt: so muss es eine Vereinbarkeit unserer Freiheit mit unserer Schöpfung geben, obwohl wir sie nicht zu erklären vermögen, sondern damit uns beruhigen müssen, dass in dieser Annahme nichts Widersprechendes, nichts Vernunftwidriges liege.

Die Hauptstelle der heiligen Schrift von der Schöpfung des Menschen ist Gen. 1. und 2. In welcher Erzählung die biblischen Theologen, theils um ihrer selbst willen, theils desshalb göttliche Belehrung finden, weil in mehreren neutestamentlichen Stellen, besonders Matth. 19, 4. 1 Cor. 11, 9. Rom. 5, 12. Act. 17, 26. 1 Tim. 2, 13. unverkennbar darauf Rücksicht genommen wird. Zwar braucht man allerdings diese Erzählung nicht ihrem ganzen Umfange nach anzunehmen, indem man immer zwischen der Lehre und ihrer Einkleidung unterscheiden kann, allein die beiden hier ausgedrückten Hauptgedanken: Gott ist der unmittelbare Schöpfer des Menschengeschlechtes, und Gott hat ein einziges Menschenpaar erschaffen, von welchem alle Menschen abstammen, müssen als biblische Lehre festgehalten werden. Es hält aber das biblische System diese beiden Lehren um so mehr fest, da sie theils vor der Vernunft sich rechtfertigen lassen, theils mit andern biblischen Lehren im Zusammenhange stehen. Denn Gott zu denken als den unmittelbaren Urheber der ersten Menschen hat nicht mehr Schwierigkeit, als das Daseyn des Menschengeschlechtes aus Naturursachen zu erklären, indem wir in dem ganzen Umfange der uns bekannten Natur keine Kräfte, welche die Urmenschen hervorzubringen vermocht hätten, entdecken, und nicht zu erklären wissen, wie und wodurch der Erdplanet, wenn er vormals die Kraft Menschen hervorzubringen besessen hätte, sie wieder verloren habe. Eben so wenig liegt in der Annahme, dass das ganze Menschengeschlecht von einem Paare abstamme, etwas der Vernunft Widerstreitendes. Vielmehr wird sie durch das in der Natur wahrnehmbare Gesetz der Sparsamkeit bestätigt. Die in dem Menschengeschlechte wahrgenommenen Varietäten aber sind keinesweges so beschaffen, dass man sie nur durch die Voraussetzung wesentlich verschiedener Urmenschen erklären könnte, sondern lassen sich vielmehr aus dem Einflusse des Klimas und der Kultur sehr wohl erklären. Auch beweist der Umstand nichts dagegen, dass man in allen Gegenden der Erde Menschen entdeckt hat, ohne erklären zu können,

wie sie aus einem Welttheile in den anderen gekommen seyn möchten; denn theils ist wahrscheinlich, dass Erdstriche, die jetzt geschieden sind, vormals verbunden waren, theils kann die erste Ausbreitung des Menschengeschlechtes über die Erde in einer Zeit geschehen seyn, welche weit hinter aller Geschichte liegt. Ueberdem hängt die Lehre, dass das Menschengeschlecht von einem Urpaare abstamme, auch mit der Lehre von der ursprünglichen Gleichheit aller Menschen vor Gott, von der Einheit ihrer Bestimmung und von der Allgemeinheit der Erlösung zusammen, und trägt selbst bei, das Gebot der allgemeinen Menschenliebe zu unterstützen. Durch das Daseyn zweier Urmenschen indess ist nur die Art und Weise der Entstehung der Menschen bedingt, und da Gott nicht aufhört zu schaffen und zu wirken: so muss auf ihn auch das Daseyn aller einzelnen, welche in das Leben hereintreten, zurückgeführt werden. Daher lehrt die Schrift Gott als den Schöpfer jedes einzelnen Menschen betrachten, indem sie namentlich erinnert, dass von ihm die Zeugung und die Geburt eines jeden abhänge, Ps. 139, 13—16. Job. 10, 9. 33, 4 sq.

§. 2.

Primi vero generis nostri parentes non modo ratione et libero arbitrio utebantur, verum etiam immortales erant, bonis multis abundabant atque imperium in bestias exercebant. Ob quod quidem rerum creatarum dominium protoplastis concessum auctor fragmentorum, quae in libro Geneseos reperiuntur, retulisse eos, ait, D e i i m a g i n e m, in aliis licet librorum sacrorum locis ob rationis usum et virtutis studium aliqua cum Deo similitudo in hominem cadere dicatur. Theologi autem in sapientia eximia, sanctitate et corporis praestantia protoplastorum imaginem, qua ornati fuerint, divinam posuerunt, et ne ipsorum de amissa per

peccatum originis imagine divina decretum cum iis scripturae sacrae locis, ubi posteri Adami etiam Dei similes dicuntur, pugnare videretur, imaginem divinam generaliter spectatam ab imagine divina specialiter spectata distinxerunt. Quod quidem dogma, veteris ecclesiae doctoribus ignotum, a scholasticis demum excogitatum et ab iis ad nostram ecclesiam propagatum est. In eo tamen nostri theologi a scholasticis et ab ecclesia catholica discedunt, quod imaginem divinam non donum supernaturale, sed perfectionem naturalem eamque propagabilem habent, neque etiam cum Socinianis et Arminianis consentiunt, qui divinam imaginem in rerum creatarum dominio positam, Adamo tantum concessam, Evae vero negatam fuisse docuerunt.

Die ersten Menschen besassen nach der Mosaischen Erzählung Vernunft und Freiheit; denn als überlegend, wählend und handelnd werden sie dargestellt. Sodann waren sie dem Tode nicht unterworfen, wie daraus sich ergiebt, dass ein Baum des Lebens erwähnt wird, Gen. 2, 9. 3, 22. dessen Früchte die Kraft hatten, das Leben zu erhalten. Auch drohte Jehova, nach Gen. 2, 17. dass, wenn sie von dem verbotenen Baume ässen, sie sterblich werden würden; denn dass dieses der Sinn der Drohung sey, und Symmachus richtig übersetzt habe: θνητὸς ἔσῃ, *moriendi obnoxius eris necessitati*; nicht: an demselben Tage sterben, — lehrt Gen. 3, 19. indem hier vorausgesetzt wird, dass Adam nicht an dem Tage der Drohung sterben werde. Nicht allein in der Genesis aber wird die Idee, dass die ersten Menschen dem Tode nicht unterworfen gewesen seyen, sondern auch in mehreren Stellen des Neuen Testamentes, als Rom. 5, 12. 6, 23. 1 Cor. 15, 21 sq. Jac. 1, 15. wird sie gefunden, indem hier gelehrt wird, dass der Tod durch die Sünde in die Welt gekom-

men sey. Drittens genossen die ersten Menschen einer grossen Summe von Glückseeligkeit, indem sie an einem angenehmen Aufenthaltsorte sich befanden, die Erde alles freiwillig ihnen brachte und das Weib ohne Schmerzen Kinder gebären sollte. Endlich empfingen die ersten Menschen die Herrschaft über die Thiere, und hierein eben scheint der Verfasser der Erzählung in der Genesis das Ebenbild Gottes gesetzt zu haben, Gen. 1, 26 — 28. 5, 1 sq. Auch im Neuen Testamente ist von einer gewissen Aehnlichkeit des Menschen mit Gott die Rede, Matth. 5, 48. Eph. 4, 24. Col. 3, 10. In allen diesen Stellen aber wird die Aehnlichkeit des Menschen mit Gott auf das Sittliche bezogen, und eine solche Aehnlichkeit in sofern ihm zugeschrieben, in wiefern er durch reine Gesinnung und unsträflichen Wandel Gott sich zu nähern trachtet.

Auf diese biblische Grundlage ist die Lehre der Kirche *de imagine divina* gebaut. Die alte Kirche hatte hierüber keinen allgemein geltenden Lehrtypus. Die meisten von den Kirchenvätern indess setzten die Aehnlichkeit des Menschen mit Gott in seine Vernunft, τὸ λογικὸν, oder in seine Freiheit, τὸ ἑκούσιον oder τὸ αὐτεξούσιον. Erst die Scholastiker gaben der Lehre vom göttlichen Ebenbilde eine nähere Bestimmung, in welcher sie dann auch auf unsere Kirche übergegangen ist, obgleich nicht mit allen von den Scholastikern gebilligten Bestimmungen. Es unterscheiden aber die Theologen unserer Kirche zwischen *imago divina generaliter* und *imago divina specialiter spectata*. Die *imaginem divinam generaliter spectatam* setzen sie in die menschliche Seele und deren Kräfte, und schreiben sie auch dem gefallenen Menschen zu, darum, weil in einigen Stellen der Schrift, namentlich Gen. 9, 6. und Jac. 3, 9. von dem göttlichen Ebenbilde als von einer Eigenschaft des Menschen, welche ihm auch nach dem Sündenfalle geblieben sey, die Rede ist. Die *imaginem divinam specialiter spectatam* aber setzen sie in die moralische und physische Vollkommenheit der ersten Menschen, welche sie vor dem Sündenfalle besassen, durch diesen aber verloren. Diese ursprüngliche und anerschaf-

fene Vollkommenheit der ersten Menschen war 1) eine physische, und bestand darin, dass ihr Leib ganz unverdorbene Kräfte und eine vollkommene Gesundheit hatte, und der Nothwendigkeit zu sterben nicht unterworfen war; 2) eine geistige, welche darin bestand, dass die ersten Menschen fähig waren, Gott und die göttlichen Dinge und ihre Pflichten richtig zu erkennen, aus eigenem Vermögen Gott über alles zu lieben und die göttlichen Gebote zu halten; welche Vollkommenheit ihres Verstandes und Willens *justitia originalis* genannt wird. *Apol. Aug. Conf. Art.* I. *p.* 53 sq. *Form. Conc.* IV. p. 641. In der Hauptsache stimmt hierin die katholische Kirche mit der unsrigen überein, nur dass unsere Theologen das göttliche Ebenbild nicht als ein den ersten Menschen gleichsam gemachtes Geschenk, nicht als ein *donum supernaturale*, sondern als eine natürliche, ursprüngliche Beschaffenheit ihres Leibes und ihrer Seele, und mithin auch als *perfectionem propagabilem* betrachteten. Hingegen weichen die Socinianer und Arminianer wesentlich von der Lehre unserer Kirche ab, indem sie das göttliche Ebenbild in die den ersten Menschen gegebene Herrschaft über die Thiere setzen, eine besondere Vollkommenheit des Verstandes und Willens aber ihnen nicht zuschreiben, und eben desshalb dem starken Manne das göttliche Ebenbild zuschreiben, dem schwachen Weibe aber absprechen.

§. 3.

At protoplasti felicitate, qua fruebantur, et immortalitatis beneficio, iis concesso, semetipsi privarunt. Nam migrarunt legem divinam, fructu arboris, cujus usum Deus iis interdixerat, vescentes, eoque peccarunt. Quo quidem primorum hominum peccato factum est, ut non modo ipsi, verum etiam posteri eorum morti aliisque malis obnoxii fierent, et proclivitas ad peccandum nativitatis lege ab uno ad alterum propaganda in genere humano oriretur. Haec est scriptorum sa-

crorum (Pauli maxime) de primorum hominum peccato sententia, quam vetus ecclesia sequebatur. Augustinus vero, in ea non acquiescens, tantam primorum hominum peccato ortam esse docuit humanae naturae corruptionem, ut homines non modo ad peccandum proclives, verum plane inepti ad bonum, et, nisi per spiritum sanctum et per baptismum regenerentur, aeterna damnatione digni sint. Id Augustini dogma ad nostram ecclesiam propagatum eique probatum est.

Nach Gen. 3, 1—7. sündigten die ersten Menschen, indem sie gegen Gottes ausdrückliches Gebot von der Frucht eines im Paradiese befindlichen Baumes assen, ohne dass jedoch bemerkt würde, ob ihnen Gott, entweder um sie zu prüfen, oder wegen ihrer schädlichen Wirkung, den Genuss dieser Frucht untersagt habe. Als die Versucherinn und Verführerinn zu dieser Uebertretung aber wird zwar in der Genesis bloss die Schlange erwähnt; dass jedoch die neutestamentlichen Schriftsteller, folgend hierin der späteren jüdischen Theologie, geglaubt haben, hinter der Schlange sey der Satan verborgen gewesen, der also die ersten Menschen zur Sünde verführt habe, kann mit grosser Wahrscheinlichkeit geschlossen werden aus 2 Cor. 11, 3. so wie aus mehreren Stellen der Apokalypse, wo der Satan ὁ δράκων ἀρχαῖος genannt wird, und auch die Stelle Jo. 8, 44. scheint darauf hinzudeuten. Als die nächste Folge der Uebertretung des göttlichen Gebotes wird Gen. 2, 17. 3, 19. der Verlust der Glückseeligkeit, deren die ersten Menschen genossen, und namentlich die Sterblichkeit erwähnt, welcher sie von nun an unterworfen wurden. Nicht bloss für die ersten Menschen selbst aber, sondern auch für ihre Nachkommen sind aus dieser Uebertretung des göttlichen Gesetzes verderbliche Folgen entsprungen, indem theils der Hang zur Sünde — ἁμαρτία — in dem von ihnen abstammenden Geschlechte entstand, theils alle Menschen, vermöge ihrer Abstammung von sterblichen

Menschen, dem Tode unterworfen wurden. Diese Folge leitet Paulus offenbar in der merkwürdigen Stelle, Rom. 5, 12 sqq. von der Sünde Adams her. Die ἁμαρτία v. 12. ist nicht wirkliche Sünde, *peccatum actuale*, sondern vielmehr *vitiositas innata*, *proclivitas ad peccandum*; κόσμος bedeutet die Welt, alle Menschen; εἰσέρχεσθαι, *invadere*, herrschend werden; und der Sinn dieser Stelle ist also: der Hang zur Sünde ist durch das erste Menschenpaar entstanden, hat über alle Menschen sich verbreitet, und dadurch sind alle Menschen dem Tode unterworfen worden; denn alle werden mit diesem Hange zur Sünde geboren, alle sündigen, welches der Sinn der Worte: ἐφ᾽ ᾧ πάντες ἥμαρτον, ist, nicht: in ihm, in Adam haben alle gesündigt, sondern: weil alle sündigen. Auf ähnliche Weise erklärt sich hierüber Paulus, Eph. 2, 3. indem φύσις hier nichts anderes heisst, als unsere natürliche Beschaffenheit; wenn daher der Apostel sagt: ἦμεν τέκνα φύσει ὀργῆς, so will er damit sagen: ehe wir Christen waren, vermöge unserer natürlichen Beschaffenheit, weil wir nemlich mit der ἁμαρτία, mit dem Hange zur Sünde, geboren sind, waren wir Kinder des Zorns, Gegenstände des göttlichen Missfallens. Ueber die Art und Weise des Zusammenhanges der ersten Sünde Adams mit der Sündhaftigkeit des von ihm abstammenden Geschlechtes erklärt sich jedoch der Apostel nicht näher, auch leugnet er keinesweges, dass nicht auch andere Ursachen den Menschen zur Sünde reizen und bestimmen, sondern sagt nur, dass durch Adam der Anfang zum Sündigen gemacht, und durch ihn der Hang zur Sünde im Menschengeschlechte entstanden sey. Deutlich aber erklärt sich der Apostel über den Zusammenhang zwischen der Sünde und dem Tode, indem er ausdrücklich sagt, dass der Tod als Strafe auf die Sünde gefolgt sey, Rom. 5, 16—18. 6, 13. Ausserdem ist auch 1 Cor. 15, 21 sq. und Jac. 1, 15. von dem Zusammenhange zwischen dem Tode und der Sünde die Rede. Das also ist ausdrückliche Lehre des Neuen Testamentes, namentlich des Paulus, dass durch den Sündenfall der ersten Menschen theils ein Hang zur Sünde in dem Men-

schengeschlechte entstanden, theils der Tod als Strafe der Sünde in die Welt gekommen sey. Bei dieser Lehre blieben denn auch die Kirchenväter der ersten Jahrhunderte stehen, und es war über diesen Gegenstand kein Sreit. Am Anfange des fünften Jahrhunderts aber entstand im Abendlande zwischen dem berühmten Kirchenlehrer Augustinus auf der einen Seite, und Pelagius nebst Cölestinus auf der anderen Seite, ein sehr lebhafter Streit, indem Pelagius und Cölestin leugneten, dass die Sünde der ersten Menschen nachtheilige Folgen für ihre Nachkommen gehabt habe. Im Gegensatze gegen diese beiden Männer nun entwickelte sich der Lehrbegriff Augustins von der Erbsünde, welcher im wesentlichen auf unsere Kirche fortgepflanzt und ausdrücklichen Bestimmungen der Symbole hierüber zufolge von ihr angenommen worden ist.

§. 4.

Docet autem ecclesia nostra, praeeunte Augustino, peccatum originis eam esse humanae naturae vitiositatem, a parentibus acceptam, qua homo ad bonum tardus et ineptus, ad malum vero propensus est. Cernitur igitur peccatum originis partim in defectu justitiae originalis, partim in concupiscentia. Causa ejus est primorum hominum peccatum, quod nunc lapsus, nunc peccatum originans, a peccato originali distinguendum, appellatur. Poena ejus mors est et damnatio aeterna. Imputationem peccati Adamitici in reatum, in qua demonstranda et defendenda multi frustra laborarunt, non docent libri symbolici; imputationem ejus in poenam vero probare, i. e. docere, homines omnes in poenae, quam Adamus peccando promeruit, societatem venisse, regulae eorum consentaneum est. In multis quidem, non in

omnibus vero dogma ecclesiae cum literarum sacrarum sententia convenit.

Das von Augustin näher entwickelte Dogma von der Erbsünde ging durch Luther, welchem es sich vornemlich durch den Zusammenhang mit seiner Lehre von der Erlösung empfahl, auf unsere Kirche über, obgleich von ihr nicht alle in demselben enthaltenen Folgerungen angenommen und gebilligt worden sind. Es werden aber die kirchlichen Erklärungen hierüber vornemlich in der *Conf. Aug. Art.* II. in der *Apol. Art.* I. in den *Artt. Smalcc. P.* I. *Art.* 3. und in der *Form. Conc. Art.* I. gefunden, womit auch die Stellen der symbolischen Bücher zu vergleichen sind, welche von dem *libero arbitrio* handeln. Es besteht aber die Erbsünde, *peccatum originale*, in dem Verderben der menschlichen Natur, vermöge dessen der Mensch zum Guten untüchtig, zum Bösen aber geneigt, und desshalb ein Gegenstand des göttlichen Missfallens ist. Sie ist demnach theils etwas Negatives, *defectus justitiae originalis*, theils etwas Positives, *concupiscentia pravi, corruptio.* Die ursprüngliche Vollkommenheit der ersten Menschen, vermöge welcher sie Gott recht erkennen, wahrhaft lieben, und aus Liebe ihm gehorchen konnten, dieses göttliche Ebenbild, diese anerschaffene Gerechtigkeit, *justitia originalis*, ist durch die Erbsünde verloren gegangen. Daher werden nunmehr die Menschen ohne die Kenntniss Gottes, ohne Gottesfurcht, ohne Glauben an ihn geboren. Vielmehr sind durch die Erbsünde die Kräfte des Menschen, die höheren vornemlich, die Vernunft und der Wille, so verderbt worden, dass in ihm eine überwiegende böse Lust, ein Hang zur Sünde vorhanden ist. Daher hat der Mensch *in rebus spiritualibus*, in dem, was den Glauben und die Liebe, in dem, was sein Heil betrifft, kein *liberum arbitrium*, d. h. keine Kraft, Gott und die Pflicht recht zu erkennen, Gott zu lieben und ihm zu gehorchen; obwohl er *in rebus civilibus* ein *liberum arbitrium* besitzt, und daher eine äussere Ehrbarkeit, welche aber

nicht die wahre Frömmigkeit ist, durch eigene Kräfte erlangen kann. Keinesweges indess erklären die symbolischen Bücher, dass die Erbsünde zur Substanz des Menschen gehöre und der menschlichen Natur von dem Satan gleichsam eingegossen worden sey. Vielmehr haben sie diese Meinung des Flacius im 1. Artikel der Concordienformel als einen Manichäischen Irrthum ausdrücklich verworfen, und erklärt, dass, obgleich nach dem Falle alle Menschen mit der Erbsünde geboren würden, sie dennoch nur ein Accidens, keinesweges aber eine wesentliche und nothwendige Eigenschaft des Menschen sey. Der Mensch kann ohne Erbsünde gedacht werden, wenn auch keiner ohne sie ist. Ausserdem lehren die symbolischen Bücher, dass die Erbsünde durch die Zeugung fortgepflanzt, dass daher alle Menschen mit ihr geboren würden, und dass die Taufe zwar die Strafe der Erbsünde aufhebe, nicht aber sie selbst, was vielmehr erst im Tode und bei der Auferstehung geschehen werde. Der Grund und Ursprung dieses *mali haereditarii* aber ist die erste Sünde der Menschen, welche κατ᾽ ἐξοχὴν *lapsus*, der Fall, und das *peccatum originans* genannt wird, von welchem das *peccatum originale*, die aus dem Falle der ersten Menschen entsprungene Erbsünde, zu unterscheiden ist. Als Strafe der Erbsünde endlich nennen die symbolischen Bücher den Tod und die ewige Verdammniss, auch leibliche Uebel und die Herrschaft des Satans als Strafen, welche alle Menschen treffen, und in deren Aufhebung vornemlich das Werk der Erlösung bestehe. Ob aber gleich der Tod und die ewige Verdammniss die Strafen der Erbsünde sind: so lehren doch die symbolischen Bücher keine *imputationem peccati Adamitici in reatum*, d. h. sie lehren nicht, *omnes homines in culpae ab Adamo contractae communionem venire*. Mehrere Theologen aber haben allerdings eine solche Zurechnung der Adamitischen Sünde behauptet, und sind auf verschiedene Weise bemüht gewesen, diese Vorstellung mit der göttlichen Gerechtigkeit in Uebereinstimmung zu setzen. Einige zerschnitten den Knoten, indem sie behaupteten, man dürfe nach dem

Grunde der göttlichen Rathschlüsse gar nicht fragen, und es sey wohl möglich, dass, was vor einem menschlichen Gerichte unrecht sey, vor dem göttlichen gerecht seyn könne. Andere dagegen beriefen sich auf die *scientiam Dei mediam*, und behaupteten, Gott rechne den Menschen die Schuld der Sünde Adams desshalb zu, weil er wisse, dass alle, wenn sie an Adams Stelle gewesen wären, auch gesündigt haben würden. Noch andere meinten, dass alle Menschen in den *lumbis Adami*, ihres Stammvaters, existirt hätten, und daher, indem er sündigte, zugleich mitgesündigt hätten. Endlich suchten noch andere die Sache durch die Hypothese zu rechtfertigen, dass Adam als das *caput foederale* des menschlichen Geschlechtes, als dessen Repräsentant gehandelt habe. Sowie es nun dem ganzen Menschengeschlechte vortheilhaft gewesen seyn würde, wenn Adam den Bund, den Gott mit ihm geschlossen hatte, gehalten hätte: so bringe es dem ganzen Menschengeschlechte Unheil und Verderben, dass Adam, sein Stellvertreter, sündigte. Keine dieser Hypothesen jedoch steht in den symbolischen Büchern unserer Kirche, und kann auch in ihnen nicht stehen, da eine *imputatio peccati Adamitici in reatum* in ihnen nicht behauptet wird. Wohl aber nehmen die symbolischen Bücher, ohne jedoch den Ausdruck selbst zu brauchen, eine *imputationem peccati Adamitici in poenam* an, d. h. sie lehren *omnes homines ob peccatum Adami cum peccato nasci, et sic morti ac damnationi obnoxios esse.* Diese kirchliche Lehre von der Erbsünde nun stimmt mit der biblischen, namentlich mit der Paulinischen, darin überein, dass sie die Sündhaftigkeit des Menschengeschlechtes von dem Falle der ersten Menschen herleitet, eine Allgemeinheit dieses Verderbens behauptet, und den Tod eben sowohl, als das göttliche Missfallen, für die Strafe dieser Sündhaftigkeit erklärt. Sie weicht aber darin von der biblischen Lehre ab, dass sie dem Menschen alle natürlichen Kräfte zum Guten abspricht, da doch in der Schrift ein solches Verderben der menschlichen Natur nicht angenommen, viel-

mehr dem Menschen natürliche Kraft, Gott zu erkennen und seine Pflicht zu thun, zugeschrieben wird.

§. 5.

Quamquam literae sacrae non docent, quod theologis placuit, primorum hominum peccato tantam naturae humanae vitiositatem ortam esse, ut homo ad bonum plane ineptus sit, hoc tamen scriptores sacri utique tradunt, homines omnes magna ad peccandum proclivitate laborare. Tribuunt quidem homini rationem, liberum arbitrium et conscientiam, iidem vero magnam admodum esse docent vim cupiditatum, quibus ductus homo, meliora licet videat probetque, deteriora saepe sequatur. Sedem vero proclivitatis ad peccandum corpus habent, σάρξ, ideoque propagari eam docent lege nativitatis. Itaque, quum omnes homines corpore induti nascantur, omnes, adeoque pii et honesti, non possunt non ad peccandum sollicitari. Id ipsum recte viderunt theologi, quamquam in describenda naturae humanae corruptione nimii saepe fuerunt, et in ea demonstranda multis literarum sacrarum locis perperam usi sunt.

Das natürliche Vermögen, Gott zu erkennen und das Gute zu wollen, wird dem Menschen in der Schrift keinesweges abgesprochen. Ausdrücklich vielmehr schreibt sie ihm Vernunft, Freiheit des Willens und das Gewissen zu, Röm. 2, 15. 7, 23. Nirgends wird gesagt, dass in diesem ursprünglichen Vermögen der menschlichen Natur ein solches Verderben entstanden sey, dass der Mensch aus natürlichen Kräften weder das Wahre zu erkennen, noch das Gute zu wählen vermöge. Unverkennbar aber ist es auf der anderen Seite, dass die heiligen Schriftsteller dem Menschen einen grossen Hang zur Sünde, wel-

cher in seiner Sinnlichkeit und in seiner Begierde seinen Grund habe, zuschreiben, und häufig von dem Sünder als von einem solchen reden, der seinen Lüsten und Begierden folgt, Rom. 7, 7—25. 8, 5—8. Gal. 5, 17. Eph. 2, 3. 1 Pet. 2, 11. 2 Pet. 2, 18. Da nun die Sinnlichkeit und die Begierden aus dem Körper entspringen: so wird dieser als der Sitz der Sünde beschrieben, und desshalb ἡ σάρξ, das Fleisch, κατ' ἐξοχὴν ein Hinderniss des Guten und ein Reiz zum Bösen genannt, Rom. 7, 17 sqq. Col. 2, 11. 1 Pet. 2, 11. Gal. 5, 17, 22.

Keinesweges jedoch ist diese biblische Lehre, dass aus dem Fleische die den Menschen zur Sünde verführenden sinnlichen Begierden kommen, mit der dem Manichäismus eigenen Ansicht von einer ursprünglichen und absoluten Bösartigkeit der Materie zu verwechseln; denn die Schrift sagt nicht, dass der Leib und die aus ihm stammende Begierde an sich selbst böse sey, sondern nur, dass sie der Reiz und die Veranlassung zum Bösen werde, wenn sie den Menschen bestimme, um ihrer Befriedigung willen wider das göttliche Gesetz zu handeln. Eine Folge der beschriebenen Lehre ist es, dass die Schrift ferner lehrt, dass der Hang zur Sünde durch die Geburt fortgepflanzt werde, Jo. 3, 6. und dass alle Menschen mit diesem Hange geboren werden, Rom. 3, 22. dass desshalb der Wille des Menschen frühzeitig auf das Böse sich lenke, Gen. 8, 21 *cf.* 6, 5. ja dass auch die Frommen nicht frei seyen von dem Hange zur Sünde, 1 Jo. 1, 7—10. Daher ist allerdings der Schrift völlig angemessen, einen allgemeinen, angebornen und niemals austilgbaren Hang zur Sünde in dem Menschen anzunehmen. Indess haben oftmals die Theologen die Verderbtheit der menschlichen Natur mit allzu starken Farben geschildert, und offenbar entfernten sie sich von der Schriftlehre, wenn sie dem Menschen alle natürlichen Kräfte zum Guten absprachen. Bei solchen Schilderungen brauchten sie häufig manche Stellen der Schrift auf unrechte Weise, indem sie solche Stellen anführten, welche entweder von dem sittlichen Verderben einer bestimmten Zeit, oder eines bestimmten

Menschen handeln, und sie für Erklärungen über den Zustand der menschlichen Natur überhaupt hielten. Auf diese Weise sind insbesondere mehrere Psalmen, und auch Eph. 4, 18 sq. Tit. 3, 3. 2 Tim. 3, 2—7. falsch verstanden und irrig angewendet worden.

§. 6.

Quo saepius res externae cupiditates excitant, iisque fomitem praebent, eo saepius homines ad peccandum abripiuntur. Est autem p e c c a t u m *legis divinae violatio, cujus auctor homo ipse habendus est. Ex qua definitione vitiositatem naturae humanae a parentibus ad posteros propagatam parum commode peccatum appellari, ideoque inter* p e c c a t u m o r i g i n a l e *et* a c t u a l e *minus recte distingui, facile intelligitur. Sunt autem varia* p e c c a t o r u m g e n e r a *et varii* p e c c a n t i u m s t a t u s. *Peccata* c l a m a n t i a *et* m o r t a l i a *vero peculiaria peccatorum genera perperam habentur, pariterque de* p e c c a t o i n s p i r i t u m s a n c t u m, *quod ii Judaei commiserunt, qui Christum miracula sua ἐν πνεύματι ἁγίῳ edere negabant, vana multa parumque idonea disputata sunt.*

Wenn die dem Menschen inwohnende sinnliche Begierde durch äussere Ursachen geweckt und gereizt wird, also, dass er ihre Befriedigung sucht, obgleich das göttliche Gesetz diese Befriedigung ihm untersagt: so sündigt er. Mithin setzt die Sünde ein göttliches Gesetz voraus, Rom. 4, 15. 5, 13. sodann Kenntniss dieses Gesetzes, oder verschuldete Vernachlässigung dieser Kenntniss, und endlich den Gebrauch der Vernunft und der Freiheit, weil ohne diesen dem Menschen keine Handlung zugerechnet werden kann. Daher ist die S ü n d e eine verschuldete Verletzung des göttlichen Gesetzes, mag sie nun entweder eine innere Handlung, *p e c c a t u m i n t e r n u m*, oder eine äussere

Handlung, *peccatum externum*, d. h. eine in der Sinnenwelt hervorgebrachte Veränderung seyn. In der Schrift wird die Sünde genannt: *ἀνομία, ἁμαρτία, παράβασις, ἀδικία, παράπτωμα,* פֶּשַׁע, חַטָּאָה, עָוֶל. Auch stellt die Schrift treffend die Sünde unter dem Bilde einer Feindschaft gegen Gott dar, Rom. 5, 10. 8, 7. Col. 1, 21. und der Zustand der Sündhaftigkeit wird ein Verderben, *φθορά,* und ein Gegenstand des göttlichen Missfallens, *βδέλυγμα,* genannt, 2 Pet. 1, 4. Eph. 4, 22. 2 Cor. 11, 3. Hieraus ergiebt sich, dass das *peccatum originis*, der dem Menschen angeborne Hang zur Sünde, eigentlich gar nicht Sünde genannt werden kann, und mithin die Unterscheidung zwischen *peccatum originale* und *actuale* unzulässig sey, weil alle Sünde *peccatum actuale* ist. Die dem Menschen angeborne *vitiositas* ist aber weder eine Handlung, noch kann sie dem Menschen zugerechnet werden, eben weil sie angeboren, mithin nicht verschuldet ist. Will man indess die einmal gebräuchliche Eintheilung in *peccatum originale et actuale* festhalten: so muss man den Begriff *peccatum* weiter fassen und darunter verstehen *omne id, quod legi divinae adversatur*; und dann nur kann die Erbsünde eben sowohl, als die Sünde im eigentlichen Sinne unter diesen Begriff gefasst werden. Es werden aber ferner die *peccata actualia* eingetheilt: 1) In Rücksicht ihres Objectes in Sünden gegen Gott, gegen uns selbst und gegen unsere Nebenmenschen. 2) In Rücksicht des Gesetzes, gegen welches sie streiten, in *peccata commissionis*, *quibus lex prohibitiva migratur*, und in *peccata omissionis*, *quibus lex jussoria migratur*. Obgleich auch die Unterlassungssünde etwas Positives ist, und daher auch als eine Begehungssünde dargestellt werden kann: so ist dennoch dieser Unterschied nützlich, um der Meinung zu begegnen, als ob man nur durch die sündige That, nicht aber durch die Unterlassung der pflichtmässig gebotenen That sündigen könne. 3) In Rücksicht der Handlung, die das Wesen der Sünde ausmacht, und zwar hier wieder a) in Rücksicht des Materiellen der Handlung in *peccata interna*, mit dem Gesetze streitende Bewegungen der

Seele, und in *peccata externa*, mit dem Gesetze streitende äussere Handlungen; b) in Rücksicht des Formellen der Handlung, d. h. des Verhältnisses, in welchem die Handlung zu dem Gesetze steht, in *peccata per se*, Handlungen, die ihrer Natur nach sündlich sind, und *peccata per accidens*, Handlungen, welche durch hinzugekommene zufällige Umstände sündlich werden. 4) Nach der Verschiedenheit des grösseren oder geringeren Grades der Verschuldung in *peccata προαιρετικά seu voluntaria*, *quae deliberato consilio peraguntur*, Handlungen, bei denen man sich des Gesetzes, welches man übertritt, klar und deutlich bewusst ist, und in *peccata involuntaria*, *quae non deliberato consilio peraguntur*, Handlungen, bei denen man sich des Gesetzes nicht klar und deutlich bewusst ist. Die letzteren werden wieder eingetheilt in *peccata ignorantiae*, Sünden gegen ein unerkanntes oder missverstandenes Gesetz, in *peccata praecipitantiae*, *quae ob celeritatem in agendo committuntur*, und in *peccata infirmitatis*, Temperamentssünden, welche aus dem Uebergewichte herrschend gewordener Neigungen über den Willen entspringen.

Sowie es verschiedene Gattungen von Sünden giebt, so hat man auch verschiedene verderbte Zustände, deren Verschiedenheit in der grösseren oder geringeren Entfernung der Gesinnung von dem Gesetze ihren Grund hat, unterschieden. Nemlich 1) den *statum servitutis*, *i. e. ea hominis conditio*, *qua*, *licet se legibus divinis teneri intelligat*, *tamen vi cupiditatum ad peccandum abripi solet.* In diesem Zustande ist zwar der Mensch der Gewalt der Sünde unterworfen, allein er ist doch der göttlichen Gesetze sich bewusst, und erkennt die Verbindlichkeit derselben an; 2) den *statum securitatis*, *i. e. ea hominis conditio*, *qua ne sentit quidem et intelligit*, *mores suos legibus divinis repugnare*; 3) den *statum hypocriseos*, *i. e. ea conditio*, *qua homo speciem observatarum legum divinarum sectatur;* 4) *den statum obdurationis*, *i. e. ea hominis conditio*, *qua leges divinas contemnit easque animo deliberato violat.* Aus diesen verderbten Zuständen

nun soll sich der Mensch zu dem Stande der Freiheit oder der Gnade erheben, worunter zu verstehen ist, *ea hominis conditio, qua per fidem in Christum mente emendatus divinoque auxilio adjutus pravis cupiditatibus imperat.*

Irriger Weise aber hat man unter dem Namen *peccata clamantia* eine besondere Gattung von Sünden aufgeführt. Zwar kommt der Ausdruck: eine Sünde schreiet um Rache zu Gott, in der Schrift allerdings vor, Gen. 4, 10. Jac. 5, 4. Von selbst aber leuchtet ein, dass dieses ein bildlicher Ausdruck sey, durch welchen Sünden bezeichnet werden, welche wegen ihrer Grösse und Abscheulichkeit mehr, als andere, göttliche Strafe verdienen. Daher hätte man auf diese Ausdrücke nicht eine besondere Gattung von Sünden gründen sollen, bei deren Bestimmung man daher auch willkürlich verfahren musste. Meist jedoch wurden als schreiende Sünden diejenigen aufgeführt, welche der folgende Vers enthält:

Clamitat in coelum vox sanguinis et Sodomorum,
Vox oppressorum, mercesque retenta laborum.

Eben so wenig hätte man die *peccata mortalia* als eine besondere Gattung von Sünden aufführen sollen, indem der Ausdruck, 1 Jo. 5, 16—18. ἁμαρτία πρὸς θάνατον grobe Vergehungen der Ungebesserten überhaupt bezeichnet. Auch sind die Theologen bei der Erklärung des Wesens der Todsünde verschiedener Meinung gewesen. Döderlein z. B. verstand darunter solche Sünden, durch welche ein Christ von der christlichen Religionsgesellschaft sich ausscheide; andere die Sünden der Ungebesserten, welche nicht vergeben würden, und daher die ewige Verdammniss zur Folge hätten. Diesen *peccatis mortalibus* setzte man die *peccata venialia* entgegen, unter welchen die meisten unserer Theologen solche Sünden der Wiedergebornen verstanden, durch welche sie nicht aus dem Stande der Gnade fallen. Die alte Kirche verstand unter *peccata venialia* solche Sünden, deren Erlass durch die kirchliche Busse erlangt werden könne. Als eine besondere, und zwar als die schwerste aller Sünden, ward endlich von den Theologen unserer Kirche die Sünde

wider den heiligen Geist erwähnt, und um ihrer willen ward eine eigene Eintheilung in *peccata remissibilia* und *irremissibilia* eingeführt. Ueber das Wesen dieser Sünde aber war man verschiedener Meinung, um so mehr, da in den symbolischen Büchern keine Erklärung darüber gefunden wird. Einige nemlich setzten die Sünde wider den heiligen Geist in die Ableugnung der Gottheit des heiligen Geistes, andere in die Wiederverleugnung des einmal angenommenen Christenthums, die meisten aber verstanden darunter die Verschliessung des Herzens gegen die Wirkung des heiligen Geistes, *pertinax contemtus et morosa oppugnatio operationum gratiae spiritus sancti.* Alle aber waren der Meinung, dass die Sünde wider den heiligen Geist nicht vergeben werde, und die Furcht, diese Sünde zu begehen, ängstigte manches fromme Gemüth, um so mehr, da man nicht einmal wusste, was eigentlich diese Sünde sey. Alle diese Erklärungen aber sind willkürlich, indem die Erklärung der Schriftstellen, aus denen der Ausdruck entlehnt ist, auf eine ganz andere Ansicht der Sache führt. Diese Stellen sind: Matth. 12, 31 sq. Marc. 3, 28 — 30. Luc. 12, 10. Hier nemlich redet Christus zu den Pharisäern, welche ihm vorgeworfen hatten, dass er nicht *ἐν πνεύματι τοῦ θεοῦ*, sondern *ἐν τῷ Βεελζεβοὺλ*, durch die Macht des bösen Geistes böse Geister austreibe und Wunder thue. Daher kann hier *πνεῦμα ἅγιον* nichts anderes seyn, als die göttliche Kraft und Machtvollkommenheit, durch welche Christus seine Wunder that, und die *βλασφημία τοῦ πνεύματος* ist mithin die Behauptung, dass Christus nicht durch göttliche Kraft, sondern durch die Macht des bösen Geistes seine Wunder thue. Hierin besteht also die Sünde wider den heiligen Geist, woraus zugleich sich ergiebt, dass sie nur von den Zeitgenossen Christi, welche Zeugen seiner wunderbaren Thaten waren, und sie dennoch nicht für das Werk der Gotteskraft, sondern für das Werk böser Geister erklärten, begangen ward. Der zweite Theil der Erklärung Christi aber, dass diese Lästerung nicht vergeben werde, lässt sich verschieden verstehen. Entweder nemlich

spricht Christus von Gott, und dann kann man diese Worte so verstehen: Gott erlässt die Strafe für diese Lästerung nicht, wie er zuweilen auf andere Sünden gesetzte Strafen erlässt, diese Lästerung wird gewiss bestraft; ohne dass man darum eine ewige, nie aufhörende Dauer dieser Bestrafung annehmen müsste. Man kann aber auch annehmen, dass Christus von sich selbst spreche, und sagen wolle, dass er diese Lästerung nicht verzeihen könne, weil nemlich die, welche so von ihm und seinen Thaten urtheilten, ihn nicht als den gottgesandten Messias anerkannten. Auf solche Weise haben denn auch in der neueren Zeit solche Theologen, welche von der Regel der Symbole sich nicht entfernten, z. B. Reinhard, sich erklärt. Im Volksunterrichte ist von dieser Sünde nicht zu sprechen, weil sie nur von den Zeitgenossen Jesu begangen werden konnte.

§. 7.

Ut e primorum hominum peccato mors orta est et humanae naturae corruptio, ita etiam ex reliquorum hominum peccatis multa mala fluunt, quae, si peccantibus ipsis accidunt, poenae dicuntur. Haec mala quum aut negativa sint aut positiva, poenae primum in poenas damni et sensus dividuntur. Deinde mala cum peccatis nexa, aut natura sua iiscum cohaerent et ex ipso fluunt facinore, aut extrinsecus accidunt, neque iis naturae vinculo copulantur. Qua quidem malorum peccata comitantium diversitate poenarum divinarum in naturales et positivas, seu arbitrarias, divisio nititur. Neque est, quod in eorum partes concedas, qui poenas positivas tollunt, rectam modo earum notionem animo concipias, caveasque, ne quosque casus et calamitates temere poenas pronunties. Infliguntur

autem hominibus poenae divinae, cum naturales, tum positivae, et in hac, et in altera vita, semperque justae sunt, salubres et ita certae, ut eas nemo effugere possit.

Wie aus der Sünde der ersten Menschen Unheil und Verderben entsprang, so hat auch die unablässig in unserem Geschlechte sich erneuernde Sünde, *peccatum actuale*, nachtheilige und verderbliche Folgen, zum Zeugnisse und Beweise, dass sie eine sowohl der Einrichtung des menschlichen Geistes, als der Weltordnung widerstreitende Handlungsweise sey. Die verderblichen Folgen der Sünde nun, welche den Sünder selbst um seiner Sünde willen treffen, werden göttliche Strafen genannt, weil wir in Gottes Willen und Gesetze den letzten Grund davon suchen müssen, dass solche Folgen die Sünde begleiten. Daher ist *poena, malum, quod peccatori propter peccatum infligitur.* In den heiligen Schriften werden die göttlichen Strafen genannt: קְלָלָה, ὀργὴ καὶ θυμὸς, נָקָם, ἐκδίκησις, אַף, חָרוֹן, מִשְׁפָּט, κρίμα, κρίσις, κατάκριμα, Deut. 11, 26. Ps. 109, 17 sq. Jes. 63, 4. Luc. 21, 22. Rom. 2, 3. 5, 9. 13, 2. Gal. 5, 10. Es werden aber die göttlichen Strafen der Sünde eingetheilt: 1) nach der Verschiedenheit der Uebel, in welchen sie bestehen, in *poenas damni*, d. h. Entbehrungen der Güter, welche der Mensch durch die Sünde verscherzt, und in *poenas sensus*, d. h. positive Uebel, welche er durch die Sünde sich bereitet. Wichtiger ist die Eintheilung der göttlichen Strafen nach der Verschiedenheit des Zusammenhanges, welcher zwischen dem Uebel und der Sünde stattfindet. Entweder nemlich findet ein natürlicher Zusammenhang zwischen dem Uebel und der Sünde statt, oder nicht, und hierauf gründet sich die Eintheilung in *poenas naturales et positivas*. *Poenae naturales* sind daher *mala, quae ex ipsius peccati natura fluunt.* Diese natürlichen Folgen der Sünde aber sind wieder doppelter Art, entweder solche, die aus der Materie der sündigen Handlung entspringen, oder solche, welche aus dem Verhältnisse der

Handlung zum Gesetze hervorgehen. *Poenae positivae* dagegen sind *mala, quae non fluunt e delicti natura, sed homini ob causas idoneas propter peccatum a Deo immittuntur.* Mehrere, namentlich Steinbart in seiner Glückseeligkeitslehre, Eberhard in seiner Apologie des Sokrates, haben an diesem Lehrtropus Anstoss genommen, und behauptet, dass alle Sündenstrafen natürliche seyen. Ihr Widerspruch aber ist nur in sofern gegründet, in wiefern er gegen die Vorstellung von einer Willkür Gottes in Bestrafung der Sünde gerichtet war, auf welche man um so leichter geführt werden konnte, da man die *poenas positivas* gewöhnlich *arbitrarias* nannte. Entfernt man aber die Vorstellung der Willkür, so liegt nichts Gottes Unwürdiges in dem Gedanken, dass er den Sünder um seiner Sünde willen auch solche Uebel treffen lasse, deren Grund in der sündigen That selbst nicht lag. Nimmt man an, dass Gott, indem er den Sünder solche Uebel treffen lässt, durch das Gesetz der Gerechtigkeit und der Weisheit geleitet werde: so ist es unbedenklich, *poenas positivas* anzunehmen. So aber zu lehren, kann man um so weniger Bedenken tragen, da diese Lehrweise der Schrift vollkommen gemäss ist, indem in der biblischen Geschichte viele Beispiele positiver Strafen vorkommen. Auch ist diese Annahme der Idee einer reellen, immer wirksamen, und in den Gang der menschlichen Dinge eingreifenden Weltregierung völlig gemäss. Daher haben denn auch andere, namentlich Michaëlis, Seiler und Töllner die Annahme positiver Strafen gerechtfertigt. Hierbei aber muss man, damit nicht schädlicher Gebrauch von dieser Lehre gemacht werde, stets erinnern, dass man keinesweges berechtigt sey, dieses oder jenes Unglück in einzelnen bestimmten Fällen für eine göttliche Strafe zu erklären, indem es kein Merkmal giebt, an welchem die göttliche Strafe von dem Uebel, welches den Menschen zur Uebung und Prüfung dienen soll, unterschieden werden könne, und dass man daher nie und in keinem Falle irgend ein Unglück für ein göttliches Strafgericht erklären dürfe; welche Erinnerung um so nöthiger ist, da die Menschen

geneigt sind, den Gang der menschlichen Schicksale an moralische Gesetze zu knüpfen. Hierdurch befolgt man denn die Erinnerung, welche Christus hierüber gegeben hat, Luc. 13, 1—5. Jo. 9, 3. *cf.* Hebr. 12, 5 sqq. Endlich werden die göttlichen Strafen eingetheilt in zeitliche und ewige, d. h. in solche, welche den Menschen entweder im gegenwärtigen, oder im künftigen Leben treffen, Matth. 25, 41. Jo. 5, 29. Ausserdem ist noch zu bemerken, dass die göttlichen Strafen gerecht sind, d. h. angemessen dem Maasse der Schuld; dass sie wohlthätig sind, d. h. sowohl zum Heile dessen, den sie treffen, als zur Besserung anderer dienen, 1 Cor. 10, 11. und endlich unvermeidlich, so dass der Sünder ihnen nicht entgehen kann, wie diess theils aus der Idee der göttlichen Allmacht sich ergiebt, theils aus ausdrücklichen Erklärungen der heiligen Schrift, Rom. 2, 3. 2 Petr. 3, 7. Hebr. 12, 25.

§. 8.

Sed malorum, quibus homines premuntur, non modo ipsi, verum saepe etiam daemones, generi nostro infensi, auctores sunt. Saepe enim in literis sacris genii mali commemorantur, vi eximia pollentes, sed peccando corrupti et pravitate sua ad mala hominibus paranda proni, qui communem dominum habeant, reliquos malignitate superantem, variisque nominibus appellatum, in locis infernis detineantur, atque olim gravissimas improbitatis et impietatis poenas daturi sint. Ii igitur daemones in homines eorum, quibus Christus et Apostoli vixerunt, temporum imperium exercuisse, eos ad peccandum sollicitasse, morbos excitasse, et religioni christianae omni modo adversati esse dicuntur. De Satana adeo, duce geniorum malorum, traditur, eum, sub serpentis

persona latentem, Evam ad peccandum seduxisse, eamque ob causam malorum, quae protoplastorum peccatum insecuta sunt, auctorem habendum esse. Geniorum autem malorum et insidiarum, hominibus ab iis structarum, Jesus Christus et Apostoli ita crebram mentionem faciunt, ut, quae de iis tradita sunt in literis sacris, non possint non inter decreta doctrinae biblicae referri.

Unter dem Namen *πνεύματα πονηρὰ*, *ἀκάθαρτα* und *δαιμόνια* werden im Neuen Testamente häufig Geister erwähnt, welche die Menschen zur Sünde reizen, und moralische eben sowohl, als physische Uebel verursachen. Dass sie denkende und wollende Wesen sind, erklärt schon der Name *πνεῦμα*. Ausdrücklich wird ihnen aber auch Kenntniss vom Daseyn Gottes zugeschrieben, Jac. 2, 19. Dass sie ein hohes Mass geistiger und physischer Kraft besitzen, und zwar ein höheres, als der Mensch, geht vornemlich aus 2 Petr. 2, 11. Eph. 6, 12. hervor. Sie haben Wohlgefallen am Bösen, weil es das Böse ist, hegen feindselige Gesinnung, und gehen auf Lug und Trug um, Jo. 8, 44. Eph. 6, 11. Desshalb wird auch von Lasterhaften gesagt, dass sie dem Teufel ähnlich seyen, Eph. 2, 2. 1 Jo. 3, 8. Besonders sind sie feindselig gegen die Menschen gesinnt, Luc. 22, 31. 2 Cor. 2, 11. 1 Pet. 5, 8. Keinesweges aber waren sie ursprünglich böse, vielmehr sind sie gefallen und böse geworden, 2 Pet. 2, 4. Dass ihre Sünde darin bestanden habe, dass sie einen ihnen anvertrauten Posten verliessen, kann aus Jud. 6. gefolgert werden. Aus 1 Tim. 3, 6. aber lässt sich keinesweges erweisen, dass das Verbrechen der gefallenen Geister Stolz und Hochmuth gewesen sey; eben so wenig aus Jes. 14, 12—14. indem der hier erwähnte Lucifer nicht der Satan, sondern der König von Babel ist. Diese bösen Geister nun machen eine unter einander verbundene Gesellschaft, ein Reich aus; es giebt unter ihnen Classen und Ordnungen, *ἀρχαὶ καὶ ἐξουσίαι*, Eph. 6, 12. und es wird

ein eigenes Reich des Satans erwähnt, Matth. 12, 26. Luc. 11, 18. Sie haben ein Oberhaupt, welches *ἄρχων τῶν δαιμονίων* heisst, Matth. 9, 34. 12, 24. Marc. 3, 22. Luc. 11, 15. Am häufigsten wird dieser Fürst der bösen Geister ὁ *Σατανᾶς* genannt, von dem Hebräischen שָׂטָן mit der chaldäischen Endung, *διάβολος*, Feind, Widersacher, *adversarius*; auch heisst er *Βεελζεβοὺβ*, Fliegengott, welcher Ausdruck aus 2 Reg. 1, 2. entstanden zu seyn scheint, wo ein heidnischer Gott mit diesem Namen bezeichnet wird; ferner *Βεελζεβοὺλ, dominus stercoris*, auch *Βελίαλ*, 2 Cor. 6, 15. welcher Name aus Jud. 19, 22. entstanden zu seyn scheint, wo damit *homines nequam*, *perditi* bezeichnet werden; und endlich heisst er ὁ *πονηρός*. Der Wohnort der bösen Geister ist die Unterwelt, die Gehennah, wo sie gefesselt gehalten und dem künftigen Gerichte aufbewahrt werden, 2 Pet. 2, 4. Jud. 6. Doch lässt Gott zu, dass sie auf die Oberwelt heraufgehen, Luc. 8, 31. und dann halten sie sich entweder in der Luft auf, Eph. 2, 2. Luc. 10, 18. oder in wüsten Gegenden, Matth. 12, 43. Zwar ist schon ihr Aufenthalt in der Unterwelt Strafe, noch härtere Strafen aber warten ihrer am Tage des Gerichts, Matth. 21, 41. Jud. 6. Diese bösen Geister nun übten besonders zu der Zeit der Ankunft des Messias unter Gottes Zulassung eine grosse Gewalt über die Menschen aus, wesshalb denn der Satan ὁ *ἄρχων τοῦ κόσμου*, Jo. 14, 30. 16, 11. 12, 31. und ὁ *θεὸς τοῦ αἰῶνος τούτου*, 2 Cor. 4, 4. genannt wird. Auch ergiebt sich diess daraus, dass von denen, welche Christen werden, gesagt wird, sie gingen aus dem Reiche des Satans in das Reich Gottes über, Act. 26, 18. Col. 1, 13. Es besteht aber ihre Macht vornemlich darin, dass sie Krankheiten verursachen, wie namentlich das Beispiel der Dämonischen beweist, deren Heilung so beschrieben wird, dass gesagt wird, der böse Geist sey von ihnen gewichen. Zwar heisst *δαιμόνιον ἔχειν* zuweilen soviel als *μαίνεσθαι*, eben dieses aber beweist, dass die Raserei und der Wahnsinn als eine Wirkung der bösen Geister betrachtet worden sey. Sodann bringen die bösen Geister den Tod, Hebr. 2, 14 sq. und der Teufel

wird sogar desshalb ὁ τὸ κράτος τοῦ θανάτου ἔχων genannt. Nicht allein physische Uebel aber stiften sie, sondern auch moralische, indem sie die Menschen zur Sünde reizen und verführen. Diese Idee liegt vornemlich in den Stellen, wo die Apostel vor den Nachstellungen des Satans warnen, und zum Kampfe wider ihn auffordern, 1 Cor. 7, 5. Eph. 6, 12 sqq. 2 Tim. 2, 26. 1 Pet. 5, 8. Jac. 4, 7. Auch wird ausdrücklich gesagt, dass sowohl Judas, als Ananias, vom Satan zu ihrer That verführt worden seyen, Jo. 13, 27. Act. 5, 8. Vornemlich wirken die bösen Geister dem Christenthume entgegen und hindern die Erkenntniss der Wahrheit, Matth. 13, 19. 2 Cor. 4, 4. Eph. 2, 2. 2 Tim. 2, 26. und bewirken desshalb auch die Verfolgungen der Christen, 1 Pet. 5, 8. 1 Thess. 3, 5. Endlich wird von dem Satan gesagt, dass er der Urheber der ersten Sünde, und mithin des Todes, welcher auf dieselbe folgte, geworden sey, wie diess namentlich aus Jo. 8, 44. 2 Cor. 11, 3. Apoc. 12, 9. 20, 2. hervorgeht. An dieser Dämonologie nahmen, insbesondere seit der zweiten Hälfte des vorigen Jahrhunderts, nicht wenige Theologen unserer Kirche Anstoss, und wollten sie desshalb entweder ganz, oder doch zum Theile aufgeben, ohne sich jedoch von dem Prinzipe des biblischen Systemes zu entfernen. Daher suchten manche die Stellen des Neuen Testamentes, in denen von den Dämonen und ihren Wirkungen die Rede ist, von bösen Menschen, oder von der uns inwohnenden Sünde zu erklären. Da aber durch diese Versuche der Schrift ganz offenbar Gewalt angethan ward: so suchten andere durch die Accommodationstheorie sich zu helfen, indem sie behaupteten, Christus und die Apostel, wenn sie von bösen Geistern redeten, hätten sich nach der Ansicht und dem Sprachgebrauche ihrer Zeitgenossen gerichtet. Zu dieser Annahme aber kann nichts uns berechtigen. Nirgends giebt Christus zu erkennen, dass er die Existenz des Satans bezweifle, sondern setzt vielmehr überall sein Daseyn voraus. Auch sprechen die Apostel so oft von dem Satan und den bösen Geistern, selbst wenn sie an Heidenchristen schreiben, wie 1 Jo. 3, 7—11. Eph. 2, 2. und

so ernstlich, dass kein Zweifel darüber, dass sie selbst an böse Geister geglaubt haben, seyn kann. Christus aber hätte um so weniger Bedenken tragen können, die Dämonenlehre aufzugeben, wenn er nicht an böse Geister geglaubt hätte, da sie ja schon von den Sadducäern verworfen worden war; ja er hätte die Vorstellung von bösen Geistern bestreiten müssen, wenn er sie für ungültig gehalten hätte, da sie auf die ganze Ansicht von seinem Plane und Werke unverkennbaren Einfluss hatte. Kann aber nicht bezweifelt werden, dass Christus und die Apostel das Daseyn des Satans und böser Geister annahmen: so ist es dem Grundsatze des biblischen Systemes völlig gemäss, die neutestamentliche Dämonologie festzuhalten.

SECTIO II.

SENTENTIA RATIONALISTARUM.

§. 1.

Quod literae sacrae de origine generis humani docent, id probant rationalistae. Etenim non modo hominis auctorem Deum colunt, verum etiam par hominum, a quo universum genus humanum originem traxerit, in rerum initiis, nulla interveniente causa, creatum esse, admodum verosimile judicant. Sunt etiam, qui primos homines adultos, cum corpore, tum animo, in lucem prodiisse, et, simulatque spirassent, ab ipso Deo religionem edoctos esse existiment.

Die Rationalisten stimmen mit den biblischen Theologen 1) darin überein, dass sie eine Schöpfung des Menschen eben so, wie diese, annehmen, weil diese Idee schon

in der Idee der Weltschöpfung liegt und dadurch Bestätigung erhält, dass eine unendliche Causalreihe nicht denkbar ist. Was aber die Erzählung der Genesis über die Art und Weise der Schöpfung der ersten Menschen sagt, dass Gott den Menschen aus Erde geformt und einen lebendigen Odem ihm eingehaucht habe, nehmen die Rationalisten nicht als Lehre an, weil die ganze Erzählung den Charakter eines Mythus und eines Zeitalters an sich trage, welches anthropopathisch von Gott dachte und sprach. Die Veranlassung zu einem solchen Mythus aber finden sie darin, dass der Mensch im Hebräischen אָדָם, der aus Erde Gebildete, der Erdensohn, und das Weib אִשָּׁה, eine vom Manne Genommene, die Männin heisst; und nehmen an, dass dieser Mythus in der doppelten Absicht verfasst worden sey, theils den Menschen an seine Rückkehr zur Erde zu erinnern, theils die Liebe zwischen Mann und Weib zu empfehlen. 2) Nehmen auch die Rationalisten eine unmittelbare Schöpfung an, welche nicht nur in der Mosaischen Erzählung liegt, sondern auch daraus als biblische Lehre erkannt wird, dass in der Schrift nirgends von einer Menschen bildenden Naturkraft die Rede ist. Zwar, sagen sie, sey auch eine mittelbare Schöpfung des Menschen denkbar, und Gott höre nicht auf, der Urheber des Menschen zu seyn, wenn angenommen werde, dass Naturkräfte ihn hervorgebracht hätten: allein die biblische Lehre von einer unmittelbaren Schöpfung verdiene darum den Vorzug vor der entgegengesetzten Ansicht, weil wir keinen Grund haben, eine solche Kraft vorauszusetzen, weil keine Analogie für diese Ansicht spreche, und nicht erklärt werden könne, warum der Erdplanet, wenn er sonst Menschen produziren konnte, diese Kraft verloren habe. Ueberdem hat die Lehre von einer unmittelbaren Schöpfung auch ein praktisches Interesse, theils weil sie den Menschen in eine nähere Verbindung mit Gott setzt, theils weil die entgegengesetzte Ansicht leicht, wenn auch nicht nothwendig, zum Materialismus führt. 3) Stimmen die meisten Rationalisten auch darin mit den biblischen Theologen überein, dass sie eine Abstammung des

Menschengeschlechtes von zwei Urmenschen annehmen, weil hierauf theils das in der ganzen Natur bemerkbare Gesetz de. Sparsamkeit, theils die allmälige Bevölkerung der Erde führe; die von den Varietäten der verschiedenen Menschenstämme hergenommenen Einwürfe aber eben so wenig dagegen bewiesen, als die Schwierigkeit unüberwindlich sey, die Bevölkerung solcher Erdtheile zu erklären, welche nicht mit Asien zusammenhängen. Auch nehmen einige an, dass der Mensch vollendet aus der Hand des Schöpfers hervorgegangen sey. Die meisten sind zwar der entgegengesetzten Ansicht gefolgt, indem sie meinen, dass der Mensch ursprünglich in einem thierähnlichen Zustande sich befunden und allmälig erst sich entwickelt habe: in der neuesten Zeit aber ist die andere Ansicht wieder aufgenommen, und behauptet worden, dass die ersten Menschen nicht nur unschuldig, ohne Sünde, sondern auch mit einer von Gott selbst erleuchteten Seele die Erde betreten hätten. Unmöglich ist es, die eine dieser Hypothesen durch hinreichende Gründe vor der anderen geltend zu machen.

§. 2.

Primos autem homines, ut in Genesi narratum legitur, nullo dolore tactos, bonis quibusque abundantes et mortis lege solutos, antequam peccassent, vitam egisse laetissimam semperque duraturam, eam maxime ob causam parum credibile judicant rationalistae, quod mors ex lege naturae vitam sequatur, eaque sit hominis indoles, ut nonnisi malis fortiter ferendis vincendisque cupiditatibus perficiatur. Ut narrationem Mosaicam de primorum hominum conditione, ita etiam dogma ecclesiae de imagine divina iis concessa impugnant, et sapientiam vitaeque sanctitatem concreatam ne cogitari quidem posse, demonstrare student. At hominem Dei

imaginem referre, et quo magis sapientiam sectetur et virtutem colat, eo magis Deo similem fieri, consentientes cum doctrina biblicâ docent, populumque doceri jubent.

Obgleich die Rationalisten nicht verkennen, dass in der Mosaischen Erzählung von der Schöpfung und dem Zustande der ersten Menschen ewig geltende Ideen liegen: so leugnen sie doch schlechterdings, dass diese Erzählung als Geschichte zu betrachten und als Dogma aufzunehmen sey. Vielmehr behaupten sie, dass diese Erzählung offenbar den Charakter eines Mythus an sich trage, und dass namentlich dasjenige als Mythus aufzufassen sey, was hier von dem schmerzlosen und freudenreichen Zustande der ersten Menschen und von ihrer Unsterblichkeit gesagt werde. Sie lassen aber das hier Erzählte vornemlich darum nicht als Lehre gelten, weil nach dem Gesetze der Natur alles physische Leben im Tode endige, jeder Körper, mithin auch der menschliche Leib, der Veränderung und folglich der Zerstörung unterworfen sey. Daher nehmen sie nicht an, dass die ersten Menschen unsterblich gewesen seyen, weil, wenn man diess annehmen wollte, man diese ersten Menschen für ganz andere Wesen erklären, und eine gänzliche Veränderung des Gesetzes der Natur durch die Sünde behaupten müsste. Sodann leugnen sie, dass der Mensch ursprünglich zu einem völlig schmerzlosen Daseyn bestimmt gewesen sey, weil der Schmerz und das Leiden die nothwendige Bedingung der Entwikkelung sittlicher Kräfte sey, und mithin von dem menschlichen Loose nicht hinweggedacht werden könne. Ueberdem machen sie darauf aufmerksam, dass der sinnliche Charakter der Glückseeligkeit der ersten Menschen einen Verfasser verrathe, welcher auf eben dem Standpunkte gestanden habe, auf welchem die Dichter anderer Völker bei ihren Schilderungen des goldenen Zeitalters sich befanden. Schon hieraus ergiebt sich, dass die Rationalisten das kirchliche Dogma von dem Ebenbilde Gottes nicht annehmen können, nach welchem dasselbe nicht nur in die Glückseeligkeit und Unsterblichkeit der ersten Men-

schen, sondern auch, und zwar hauptsächlich, in die ihnen anerschaffene Weisheit und Tugend gesetzt wird. Hiergegen erinnern sie, dass menschliche Tugend und Weisheit immer beschränkt bleibe und erworben werden müsse, nicht aber bloss empfangen werden könne, so dass in der Idee einer anerschaffenen Weisheit und Gerechtigkeit etwas Widersprechendes zu liegen scheine. Dagegen aber halten auch sie des Neuen Testamentes Lehre fest, dass der Mensch ein Göttliches in sich trage, durch Weisheit und Tugend Gott ähnlich werde, und daher allerdings als ein nach Gottes Bilde erschaffenes Wesen zu betrachten sey. Denn sein Wille und seine Vernunft sey etwas, das aus der Natur nicht stamme, sondern aus Gott sey, und desshalb, weil er das Wahre zu erkennen und das Gute zu wollen vermag, trage der Mensch das göttliche Ebenbild an sich, wie tief auch das endliche Wesen unter dem unendlichen stehe. Diesen Gedanken halten die Rationalisten nicht nur fest, sondern wollen auch, dass er in der öffentlichen Religionslehre oft und klar hervortrete, weil er den Menschen zum Bewusstseyn seines Zusammenhanges mit Gott, zum Gefühle seiner Würde und zu dem Vorsatze führe, durch Weisheit und Tugend sich immer inniger mit Gott zu vereinigen.

§. 3.

Ut in loco de imagine divina, ita etiam in loco de primorum hominum peccato ejusque poenis, *ad universum genus humanum transmissis, rationalistae a theologis biblicis discedunt. Largiuntur quidem, ipsum Paulum Apostolum docuisse, naturae humanae vitiositatem protoplastorum peccato ortam et mortis poenam id ipsum peccatum secutam esse, omnesque homines in hujus peccati et poenae communionem venire: hanc autem Pauli sententiam cum justitiae Dei, tum sapientiae contrariam judicant, atque Apostolum*

ea in re Judaeos seriores, qui mythum de primorum hominum lapsu historiam judicabant, varioque modo exornabant, secutum esse existimant. Qui Pauli Apostoli sententiam de primorum hominum peccato deserunt, eos dogma ecclesiae de peccato originis non probare posse, sponte intelligitur. At decreta literarum sacrarum de hominis ad peccandum proclivitate et de causis poenisque peccatorum rationalistae pariter ac theologi biblici amplectuntur.

Wie die Erzählung von der Glückseeligkeit der ersten Menschen, so halten die Rationalisten auch die Erzählung von ihrem Falle und dem dadurch verursachten Verluste ihrer Glückseeligkeit für einen Mythus, dessen Zweck sey, den Ursprung des Uebels in der Welt zu erklären. Zwar verkennen sie nicht, dass dieser Mythus vor ähnlichen Mythen anderer Völker sich auszeichne, dadurch vornemlich, dass er das Uebel aus der menschlichen Freiheit, nicht von einem bösen Urprinzipe ableitet. Dass aber die Erzählung Mythus sey, davon zeuge ihre ganze Farbe und Gestalt: der Baum des Lebens, die redende Schlange, das Gespräch mit Jehova; wie diess von mehreren Kirchenvätern, namentlich auch von Augustin anerkannt worden sey, wenn er in seiner Schrift: *De Genesi contra Manichaeos*, II, 1. sage, das 3. Capitel der Genesis sey *figuratum et aenigmaticum*, *et sine blasphemia vix secundum literam explicari posse.* Ammon, Bibl. Theol. Th. I. S. 292 ff. — Hiergegen nun erinnern die biblischen Theologen, die Erzählung in der Genesis könne desshalb nicht für einen Mythus erklärt werden, weil der Apostel Paulus das hier Erzählte offenbar als Thatsache betrachtet und zum Dogma erhoben habe; denn unleugbar lehre er, Rom. 5. und 1 Cor. 15. dass durch die Sünde der ersten Menschen die Sündhaftigkeit in der Welt entstanden, und der Tod in die Welt gekommen sey, bestätige also durch sein Ansehen die in der Genesis enthaltene Erzählung. Die Ra-

tionalisten aber lassen sich hierdurch nicht bestimmen, von ihrer Ansicht abzugehen, indem sie zwar zugeben, dass Paulus allerdings die Mosaische Erzählung vom Sündenfalle als Geschichte betrachtet habe, die Paulinische Lehre von dem Sündenfalle und dessen Folgen selbst aber für eine aus der Theologie der späteren Juden stammende Meinung erklären, welche man um so unbedenklicher aufgeben könne, da Christus selbst sich nirgends darüber ausgesprochen habe, und sie auch bei den anderen Aposteln nicht gefunden werde. Gewiss ist es allerdings, dass die späteren Juden die in der Genesis enthaltene Erzählung als Geschichte betrachteten, eine Zurechnung der Adamitischen Sünde annahmen, und behaupteten, dass unter der Schlange der Satan verborgen gewesen sey, *cf. Sap.* 2, 23 sq. Dieser in seiner Zeit herrschenden Meinung nun, sagen die Rationalisten, folgte Paulus, und setzte sie mit seiner Ansicht von dem Zwecke der Erscheinung Christi in Verbindung. Als eine ewig geltende Lehre aber könne diese Vorstellungsweise darum nicht betrachtet werden, weil sie mit der Gerechtigkeit und Weisheit Gottes streite, und eine unerweisliche Ansicht von dem Zustande der ersten Menschen vor dem Sündenfalle voraussetze. Denn wenn man auch eine *imputationem peccati Adamitici in reatum* nicht annähme: so bleibe es doch immer schwer, mit der göttlichen Gerechtigkeit zu vereinigen, dass die Folgen einer unverschuldeten Sünde Millionen Menschen getroffen haben sollen. Auch scheine es der göttlichen Weisheit zu widerstreiten, wenn durch die Sünde eines Einzelnen ein unsterbliches Geschlecht in ein sterbliches habe verwandelt werden können. Ausser dem, was die Rationalisten gegen die Paulinische Lehre einwenden, erinnern sie noch gegen das kirchliche Dogma von der Erbsünde, dass dasselbe nicht nach allen seinen Bestimmungen in der Schrift gegründet sey, indem in ihr keinesweges gelehrt werde, dass der Mensch aller natürlichen Anlagen zum Guten ermangele, vielmehr in sehr vielen Stellen den Menschen natürliche Kräfte zum Guten zugeschrieben, und von Paulus selbst den Heiden nicht abgesprochen würden,

Luc. 15, 17. 19, 12. Jo. 8, 32. Rom. 6, 12. Gal. 5, 16. Sodann erinnern sie gegen die Vorstellungsweise von einem gänzlichen Verluste aller natürlichen Kräfte zum Guten, dass ihr das sittliche Gefühl und das Bewusstseyn unserer Vernunft und Freiheit widersprächen, und dass diese Behauptung, wenn sie consequent durchgeführt werde, in dem *decreto absoluto* endigen müsse. Vielmehr wollen sie, dass gelehrt werde, der Mensch habe in jedem Falle die Fähigkeit, recht zu handeln, damit man, anstatt ihn muthlos zu machen, mit dem Gefühle seiner sittlichen Kraft ihn erfülle. Was aber die Schrift von dem Hange des Menschen zum Bösen, von dem Fleische oder der Sinnlichkeit, als dem Grunde der Sünde, von den äusseren Veranlassungen zur Sünde und von den Strafen derselben lehrt, das nehmen auch die Rationalisten, mit Ausschluss einiger Nebenvorstellungen, an, und wollen, dass es stark und vielseitig in der öffentlichen Lehre hervortrete. Daher lehren sie, dass der Mensch von Natur weder gut, noch böse, aber zu beidem fähig sey, dass er aber weit öfter durch die sinnlichen, als durch die sittlichen Motiven bestimmt werde. Auch erklären sie den Hang zur Sünde für etwas Angeborenes, und haben gegen den Ausdruck: Erbsünde, nichts einzuwenden, wenn damit eben dieser angeborne Hang angezeigt werden solle. Eben so wollen sie auch, dass man den Menschen theils durch die Hinweisung auf das weit über alle Völker und Zeitalter verbreitete sittliche Verderben, theils durch die Erinnerung an seine eigene Schuld zu dem klaren und lebendigen Bewusstseyn sowohl der eigenen, als der Sündhaftigkeit seines Geschlechtes führe. Das aber verlangen sie mit vollem Rechte, weil in der That ein hoher Grad von Sündhaftigkeit in der Welt vorhanden ist, und weil die Mahnung hieran der Sicherheit und dem Dünkel wehrt, zur Demuth führt und dem Menschen das Bedürfniss der Erlösung, der Befreiung von der Sünde durch die ihm dargebotene göttliche Hülfe fühlbar macht.

§. 4.

In eo tamen ne in loco de causis peccatorum quidem rationalistae cum theologis biblicis consentiunt, quod hominem a Satana ad peccandum sollicitari negant. Tollunt enim rationalistae omnem daemonologiam, et quae de malis geniis in libris sacris Novi Foederis leguntur, a seriorum Judaeorum, qui inde a tempore exilii Babylonici philosophiae orientalis placita cum religionis suae decretis miscere coeperint, theologia fluxisse arbitrantur. Ita autem de daemonologia judicant, quia ejus amplectendae idoneas causas adesse negant, immo vero rectae rationis decretis eam repugnare et superstitionem perniciosam alere putant. Id tamen facile largiuntur, duo magni ponderis decreta ea contineri, unum de vero bonum inter et malum discrimine, alterum, dualismo contrarium, de origine mali, non in causa mundi absoluta, sed in mentis animique perversitate quaerenda.

Wenn die Rationalisten darin mit den biblischen Theologen übereinstimmen, dass sie die Sinnlichkeit, das Fleisch, für den Grund und Sitz der Sünde erklären; so weichen sie darin von ihnen ab, dass sie keinen zur Sünde verführenden Einfluss böser Geister auf das menschliche Gemüth annehmen. Diesen aber leugnen sie, weil sie überhaupt die Dämonologie nicht annehmen, und auch durch das, was jüngst Daub, in der Schrift: Judas Ischarioth, zur Rechtfertigung der persönlichen Existenz des Satans gesagt hat, ist das Urtheil hierüber nicht abgeändert worden. Es nehmen aber die Rationalisten die Dämonologie darum nicht an, weil 1) kein hinreichender Grund zu dem Glauben an böse Geister in der menschlichen Vernunft vorhanden sey, und nur Vernunftbedürfnisse den

Menschen berechtigen könnten, übersinnlichen, in der Erfahrung nicht gegebenen Ideen Realität beizulegen. 2) Sagen sie, sey die Idee des Satans eine widerspruchsvolle Idee, indem er grosse Macht habe, und doch der Mensch ihm widerstehen könne; grossen Verstand besitze, und doch einen bösen Willen. Hierzu komme 3) dass nach dem Zeugnisse der Geschichte die Dämonologie sehr schädlichen Aberglauben befördert und grosses Unheil in der christlichen Welt gestiftet habe. Die Kirchenväter nemlich hielten alle fest an der Dämonologie, nahmen nicht nur Teufelsbesitzungen an, sondern erklärten auch das ganze Heidenthum für das Werk der Dämonen, und die frühzeitig entstandenen Einsiedler und Mönche hatten gar oft in ihrer Einsamkeit mit versuchenden Teufeln zu kämpfen. Der Augustinianismus war der Dämonologie sehr günstig, und daher dauerte sie nicht nur fort, sondern schlug immer tiefere Wurzeln und verwebte sich auf vielfache Weise mit dem Aberglauben der rohen Völker, welche im Mittelalter das Christenthum annahmen. Daher der Glaube, dass der Mensch in eine strafbare Verbindung mit dem bösen Geiste treten könne, welche unter dem Namen der Hexerei und Zauberei als Verbrechen bestraft wurde. Im Reformationszeitalter änderte sich in der Ansicht von der Dämonologie nichts, und dass in den symbolischen Büchern hierüber nichts festgesetzt ist, beweist nur, dass man völlig einstimmig darüber dachte. Erst seit dem achtzehnten Jahrhunderte hat sich allmälig durch Balthasar Bekker und Christian Thomasius, später durch Semler der Glaube an Teufelsbesitzungen und Teufelsbünde verloren. Endlich gründen die Rationalisten ihre Verwerfung der Dämonologie darauf, dass die Entstehung derselben aus dem späteren Judenthume historisch sich nachweisen lasse. Dem Hebraismus, sagen sie, war die Vorstellung von bösen Geistern fremd, und wenn in den Büchern des Alten Testamentes böse Geister erwähnt werden: so sind darunter nicht sittlich böse Wesen, sondern unglückbringende Engel zu verstehen, welche eben so, wie die glückbringenden, den Willen Jehovas vollziehen. Seit

den Zeiten des Exils erst fand die Dämonologie bei den Juden Eingang, wovon die Apokryphen zeugen, Sap. 1, 13 — 16. 2, 23 — 25. Tob. 8, 2. Sir. 21, 27. so wie der Umstand, dass die Alexandrinischen Uebersetzer mehrmals, wo im hebräischen Originale wilde Thiere gestanden hatte, Dämonen gesetzt haben. Auch bei Josephus und Philo werden dergleichen Vorstellungen gefunden. Daher, sagen denn die Rationalisten, war die Dämonologie eine fremde, wahrscheinlich aus Zoroasters Systeme entstandene Lehre, welche seit den Zeiten des Exils zu den Juden überging, und von diesen auf die christliche Welt sich fortpflanzte. Das aber erkennen auch die Rationalisten an, dass in der biblischen Dämonologie zwei wichtige Ideen liegen, deren Geltung ihre beschränkte Auffassung nicht aufheben könne. Nemlich 1) die Idee von einem reellen Unterschiede zwischen dem moralisch Guten und Bösen, die Idee, dass das Böse nicht etwa nur eine unvollständige Entwickelung des Guten, sondern etwas diesem gerade Entgegengesetztes sey. Dieser Gedanke liegt offenbar in der biblischen Dämonologie; denn das Reich des Satans streitet mit dem Reiche Gottes, und es findet zwischen den bösen Geistern und Gott keine Annäherung statt. 2) Die Idee, dass das Böse nichts Ursprüngliches und Absolutes, sondern etwas Entstandenes, aus der Verkehrtheit des Willens, aus dem Missbrauche der Freiheit Hervorgegangenes sey. Denn die bösen Geister waren ursprünglich gut und sind gefallen. Hierdurch unterscheidet sich die jüdische und christliche Theologie von dem Dualismus der morgenländischen Philosophie, welchen aufzunehmen der im Judenthume enthaltene Monotheismus und dessen Schöpfungslehre nicht gestattete.

Cap. IV.

DE SALUTE PER CHRISTUM HOMINIBUS PARATA EJUSQUE TENENDAE ADMINICULIS.

SECTIO I.

DOCTRINA BIBLICA.

§. 1.

Hominibus vitiosis et miseris ob peccatum doctrina de salutari Dei gratia offertur, quae partim benevolo Dei consilio eoque aeterno liberandi peccatores a miseria, iisque bona certa exhibendi, partim his ipsis bonis re vera exhibitis, venia, emendatione, futura felicitate et institutione de ipsius gratia cernitur. Ea autem gratia hominibus per Christum contingere docetur, qui hanc ipsam ob causam hominum servator appellatur; neque hoc negligendum est, quod Deus decretum hominum per Christum beandorum ab aeterno cepisse dicitur, quoniam exinde intelligitur, Deum praevenisse nos amando, nobisque beneficia sua sponte offerre.

Durch die Sünde werden die Menschen ein Gegenstand des göttlichen Missfallens, und da seit dem Falle der ersten Menschen alle gesündigt haben: so theilen auch alle das durch die Sünde in die Welt gekommene Unglück. Auch der sündigen und durch die Sünde unglücklich gewordenen Menschen aber erbarmt sich Gott; auch sie liebt er, und seine Liebe, in dieser Beziehung gedacht,

wird in den heiligen Schriften ἡ χάρις, Gnade, genannt. Daher ist *gratia Dei: benigna Dei voluntas, homines peccatores a miseria peccati liberandi et ad salutem adducendi.* Die Kunde von dieser Gnade Gottes und von dem Heile, zu welchem durch sie der Sünder gelangen soll, bringt dem Menschen das Christenthum, welches desshalb *εὐαγγέλιον χάριτος* und *εὐαγγέλιον σωτηρίας* heisst, Act. 20, 24. Eph. 1, 13. Auch sagt Paulus ausdrücklich, dass in Christo die Gnade Gottes erschienen sey, Tit. 2, 11. 3, 4. Es besteht aber diese göttliche Gnade 1) in dem Rathschlusse Gottes, die Sünder von dem Unglücke der Sünde zu befreien, und ihnen, in wiefern sie Sünder sind, gewisse Güter zu gewähren. Dieser Rathschluss wird genannt *χάρις, πρόθεσις, ἐκλογή, εὐδοκία τοῦ θελήματος, benigna voluntas*, Eph. 1, 5. 4, 11. Auch kommen hiervon die Ausdrücke *προορίζειν, προγιγνώσκειν* vor, Eph. 1, 5. Rom. 8, 29. und die diesen Worten vorgesetzte Partikel *πρὸ* deutet darauf hin, dass Gott diesen Rathschluss, ehe wir waren, ja ehe die Welt war, von Ewigkeit gefasst habe. Die Menschen aber, in wiefern sie unglücklich sind durch die Sünde, werden *νεκροὶ* und *τέκνα ὀργῆς* genannt, Eph. 2, 1 — 5. Col. 2, 13. Darum heisst die Liebe Gottes gegen die Sünder auch sein Erbarmen, *ἔλεος*, Eph. 2, 4. Tit. 3, 5. Nicht bloss in dem Rathschlusse aber, die sündigen Menschen vom Elende der Sünde zu befreien, sondern auch in dieser Befreiung selbst und in der Gewährung gewisser Güter besteht die Gnade Gottes. In wiefern Gott den Menschen von dem Elende und von der Sünde befreit, wird von ihm gesagt: *σώζει ἀπὸ τῆς ὀργῆς, σώζει ἀπὸ τῶν ἁμαρτιῶν, ποιεῖ λύτρωσιν*, Rom. 5, 9. Matth. 1, 21. Luc. 1, 68. In wiefern er aber den Sündern gewisse Güter gewährt, werden die Ausdrücke gebraucht: *χαριτοῦν* und *ἐνδεικνύναι τὸν πλοῦτον τῆς χάριτος, re et facto beneficentiam, gratiam declarare*, Eph. 1, 6. 2, 7. Die Güter selbst aber, welche Gott den Menschen, inwiefern sie Sünder sind, gewährt, bestehen in der Vergebung der Sünden, *ἄφεσις τῶν ἁμαρτιῶν*, Eph. 1, 7. 2, 5. in der Besserung ihres Herzens und Wandels, Tit. 3, 3 — 6.

in der künftigen Seeligkeit, Rom. 6, 23. endlich in dem Unterrichte von Gottes Willen, die Menschen zu begnadigen und zum Heile zu führen, 1 Tim. 2, 4. Diese göttliche Gnade wird den Menschen durch Jesum Christum zu Theil, wesshalb sie ἡ χάρις τοῦ θεοῦ ἐν Χριστῷ δοθεῖσα genannt wird, 1 Cor. 1, 4. Daher wird wiederholt in den heiligen Büchern gesagt, dass sie durch Christum, ἐν Χριστῷ, und um Christi willen, διὰ τοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ den Menschen zu Theil werde. Durch Christum nemlich belehrt Gott die Menschen von seinem Rathschlusse, sie zu begnadigen, und führt sie zur Besserung, Jo. 1, 18. Eph. 2, 10. um des Todes Christi willen vergiebt er ihnen die Sünde, Rom. 5, 8. Eph. 1, 6 sq. 1 Jo. 4, 10. und durch Christum und um seiner willen gewährt er ihnen das ewige Heil, Rom. 6, 23. Desshalb nun, weil Gott die Menschen durch Christum von der Sünde und deren Folgen befreit und zum Heile sie führt, wird Christus κατ᾽ ἐξοχὴν genannt: ὁ σωτὴρ, ὁ σώζων, der Erretter, der Erlöser, und sein Werk ἡ σωτηρία, die Errettung, das Heil. Gott aber, in wiefern er durch Christum die Menschen erlöst und beseeligt, heisst κατ᾽ ἐξοχὴν unser Vater, 2 Thess. 2, 16. Denn hierdurch vornemlich macht Gott allen Menschen seine Liebe kund, Jo. 3, 16. Rom. 5, 8. welche besonders daraus erkannt wird, dass Gott den Rath der Erlösung von Ewigkeit her gefasst hat, und daher freiwillig uns gewährt und durch seine Liebe uns zuvorkommt, 1 Jo. 4, 10 — 19. Dieser göttliche Rathschluss nun, die Menschen durch Christum zu erlösen und zu beseeligen, wird in den Schulen *praedestinatio* genannt, und die hierüber von unserer Kirche festgesetzten Bestimmungen werden vornemlich im 11. Art. der Concordienformel gefunden.

§. 2.

Hujus quidem consilii, homines per Christum a miseria liberandi eosque ad salutem aeternam adducendi, notitiam aliquam Deus per prophetas Judaeis impertivit, quod literae sacrae diserte

docent, et ex iis quoque locis intelligitur, ubi Jesus et Apostoli singula prophetarum vaticinia commemorant. Quae quidem literarum sacrarum loca occasionem dederunt theologis adornandae theologiae propheticae, cui a multis typologia addita est. Erat autem notitia ista de hominibus per Christum beandis, Judaeis tributa, obscura, ita ut post Christi adventum demum salutare Dei decretum plane pateret.

Von dem an sich selbst den Menschen unbekannten Rathschlusse — desshalb μυστήριον genannt, Eph. 1, 9. 1 Cor. 2, 7 sqq. — sie durch Christum zu erlösen und zu beseeligen, hat Gott den Menschen seit den frühesten Zeiten, namentlich durch die Propheten eine dunkle Kenntniss mitgetheilt. Das wird ausdrücklich in den Stellen 1 Pet. 1, 10 — 12. Act. 10, 43. Jo. 5, 39. gelehrt. Dasselbe nun ergiebt sich auch aus den zahlreichen Stellen, wo Christus und noch mehr die Apostel auf einzelne Stellen der Propheten, deren Aussprüche eben jetzt in Erfüllung gingen, hinwiesen. Wie verschieden auch die Urtheile der Theologen über die einzelnen Weissagungen waren: so nahmen sie doch meist alle an, dass schon den ersten Menschen, Gen. 3. 15. die Verheissung künftiger Erlösung gegeben worden sey, wesshalb denn diese Verheissung das πρωτευαγγέλιον von dem Messias genannt wurde. Eben so fand man in den Stellen Gen. 12, 2. 15, 5. 22, 18. 26, 4. den Patriarchen gegebene Verheissungen, auch Deut. 18, 15. wurde von den meisten auf Christum gedeutet. Eben so sind Ps. 2. 22. 110. Jes. 9, 5 sqq. 11, 1 — 10. 52. 53. von den meisten als Weissagungen betrachtet worden. Neben die prophetische Theologie wurde die Typologie gesetzt, welche in Einrichtungen und Anstalten des alten Bundes vorbildliche Hindeutungen auf Christum und die christliche Zeit, namentlich auf das Erlösungswerk finden lehrt, aus welchem Gesichtspunkte vornemlich der Opferdienst des alten Bundes betrachtet wurde. Wie zahlreich aber auch

die Weissagungen und die Typen waren, welche von den Theologen nachgewiesen wurden: so verkannte man doch keinesweges, dass, wie die Schrift ausdrücklich lehrt, die Kenntniss der Vorwelt von Christo nur dunkel gewesen, und die göttliche Gnade erst seit der Erscheinung Christi völlig offenbar geworden sey, 1 Pet. 1, 10—12. 1 Cor. 2, 10. Eph. 3, 5.

§. 3.

Is igitur, per quem Deus decretum de hominibus a peccati miseria liberandis ratum fieri voluit, Jesus Christus fuit, qui, quem sese professus fuerat, Messias patribus promissus a discipulis suis colebatur. Erat autem Jesus Christus re vera homo, quod natales ejus, educatio, vita omnis et mors abunde docent, immo humili erat et tenui, quamdiu inter homines viveret, conditione, et eam ob causam rebus adversis vexabatur, ut nobis variarum virtutum exemplum praeberet, et suo usu humanarum miseriarum experimentum caperet. Duabus tamen rebus ab reliquis hominibus diversus erat: partim enim non eo, quo nos, modo e patre et matre nascebatur, partim nulla in eum cadebat vitiositas. Eam ob causam theologi ἀναμαρτησίαν ei tribuerunt, eumque morti obnoxium fuisse negarunt.

Derjenige, durch welchen Gott den Rathschluss der Erbarmung ausführen wollte, der von ihm zum Erlöser und Retter der Menschen Erkorene war Jesus von Nazareth, welcher sich als den Christ, als den den Vätern verheissenen Messias ankündigte, und als dieser von seinen Jüngern anerkannt und verehrt ward. Dieser Jesus Christus nun war wahrer Mensch, oder wie man nach dem Sprachgebrauche der Schule sich ausdrückt, war menschlicher Natur; denn die heiligen Bücher nennen ihn aus-

drücklich ἄνθρωπον, ἄνδρα, Jo. 8, 40. Rom. 5, 15, 19. 1 Tim. 2, 5. sagen, dass er vom Weibe geboren sey und aus Davids Geschlechte stamme, Luc. 1, 27. Rom. 1, 3. Gal. 4, 4. legen ihm ferner einen menschlichen Körper, σάρκα καὶ αἷμα, ausdrücklich bei, Jo. 1, 14. Rom. 1, 3. Hebr. 2, 14. Eben so zeugt hiervon seine allmälige Entwickelung, und was von der Befriedigung körperlicher Bedürfnisse und von seinem Tode erzählt wird. Auch drückt er menschliche Gefühle aus, Jo. 11, 33 — 35. Matth. 26, 37. und schreibt sich eine menschliche Seele zu, Matth. 26, 38. Luc. 23, 46. Völlig übereinstimmend mit der Schrift erklärte daher die alte Kirche ausdrücklich, dass Jesus Christus wahrer Mensch sey; bewogen hierzu durch die entgegengesetzte Meinung der Gnostiker, welche annahmen, dass Christus ein von Gott ausgegangener Aeon gewesen sey, welchen nur der Schein eines irdischen Leibes umgeben habe, wesshalb sie auch Doketen und Phantasiasten genannt wurden. Eben so erklärte sich die alte Kirche mit vollem Rechte gegen die Vorstellungsweise des Apollinaris, welcher zwar Christo ein σῶμα und eine ψυχὴν — *animam sensitivam* — zuschrieb, aber annahm, dass in ihm die Stelle des νοῦς der λόγος vertreten habe; um der Schwierigkeit, einen doppelten Willen in Christo voraussetzen zu müssen, zu entgehen. Nicht bloss als Mensch aber schildert uns die Schrift Jesum Christum, sondern sagt auch, dass er in Niedrigkeit unter den Menschen erschienen sey, und die Versuchungen und Leiden des irdischen Daseyns getheilt habe. Hiervon redet vornemlich Paulus, Phil. 2, 6 — 8. wo gesagt wird, dass er Knechtesgestalt angenommen und sich erniedrigt habe. Auch wird er in dieser Beziehung πεπειρασμένος genannt, Hebr. 4, 15. und der Nebenbegriff der Erniedrigung scheint auch in mehreren von den Stellen zu liegen, wo gesagt wird, dass er das Fleisch angenommen habe, Jo. 1, 14. Hebr. 5, 7. Mensch aber sollte Jesus Christus seyn und unter den Menschen erscheinen, um lehren und sterben zu können; und dass er in Niedrigkeit erschien und den Schmerz des irdischen Daseyns theilte, geschah dess-

halb, dass er uns ein Beispiel der Geduld und der Versöhnlichkeit gebe, und aus eigener Erfahrung das menschliche Loos kennen lerne, Jo. 15, 20. Hebr. 12, 2. 1 Petr. 2, 22 sq. Ob aber gleich Christus als Mensch unter den Menschen erschien: so unterschied er sich doch von anderen Menschen 1) dadurch, dass er auf ausserordentliche Weise, ohne die Dazwischenkunft eines Mannes, gezeugt ward. Er heisst nemlich *γεννηθεὶς ἐκ πνεύματος ἁγίου,* Matth. 1, 20. Luc. 1, 34 sq. durch welchen Ausdruck angedeutet wird, dass er durch einen Act der göttlichen Allmacht im Schoosse seiner Mutter hervorgebracht worden sey. Zwar nahmen viele von den judaisirenden Christen diess nicht an, und behaupteten, dass Jesus ein Sohn Josephs gewesen sey: die grosse Mehrzahl der Christen der alten Kirche aber hielt sich an die erwähnten Stellen des Matthäus und Lucas, und lehrte, dass Christus nicht von einem menschlichen Vater erzeugt, sondern durch den heiligen Geist im Schoosse seiner Mutter hervorgebracht worden sey, wobei man sich noch auf Gal. 4, 4. berief, und sich genau an den Ausdruck *γενόμενος ἐκ γυναικὸς* hielt. Daher ward frühzeitig in das Symbolum gesetzt: *natus ex Maria virgine.* Diese Lehre ist fortwährend Lehre der Kirche geblieben. Wie durch seinen Ursprung, so unterscheidet sich Christus von anderen Menschen durch seine Sündenlosigkeit. In mehreren Stellen der Schrift nemlich wird gesagt, dass in ihm keine Sünde gewesen sey; auch wird er ein reines und unbeflecktes Lamm genannt, 1 Jo. 3, 5. 2 Cor, 5, 21. 1 Pet. 2, 22. 3, 18. Hebr. 4, 15. Dass jedoch diese Sündenlosigkeit auch Freiheit von dem allen Menschen angeborenen Hange zur Sünde gewesen sey, wird nicht ausdrücklich in der Schrift gelehrt, obgleich Hebr. 7, 26. hierauf hinzudeuten scheint. Gemäss diesen Erklärungen der Schrift ist es daher, dass man in den Schulen Christo eine *ἀναμαρτησίαν* zuschreibt, *i. e. eam humanae Jesu Christi naturae praestantiam, qua semper a peccatis immunis fuit.* Andere dagegen verstanden darunter *eam humanae Jesu Christi naturae praestantiam, qua ne potuit quidem peccare,*

welche Erklärung aber mit den Stellen der Schrift zu streiten scheint, wo von Versuchungen Christi, Matth. 4. und Hebr. 4, 15. die Rede ist, und auch mit denen, wo erzählt wird, dass Christus durch das Gebet in guten Vorsätzen und Gesinnungen sich gestärkt habe. Daraus nun, dass Christus ohne Sünde war, leiteten die Theologen die Folge her, dass er auch dem Tode nicht unterworfen gewesen sey. Denn da die Schrift den Tod für die Folge der Sünde erklärt: so glaubte man, dem Sündenlosen auch Unsterblichkeit des Leibes zuschreiben zu müssen, und hielt diesen Gedanken um so mehr fest, da man durch ihn das Freiwillige in der Aufopferung Jesu Christi hervorheben konnte. In der Schrift jedoch wird diese Folgerung nicht gezogen und nirgends gesagt, dass Christus dem Tode nicht unterworfen gewesen sey.

§. 4.

Qui re vera homo fuit Jesus, idem habuisse dicitur, potuisse et egisse, quae proprie Deus habet, potest et agit, ut eum non merum hominem fuisse sponte intelligatur. Constanter conjungitur a scriptoribus sacris cum Jesu homine natura homine celsior, variis nominibus appellata, eaque in naturae humanae communionem venisse docetur. Quae autem cogitanda sit τοῦ λόγου seu τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ cum Jesu homine conjunctio, scriptores sacri nusquam accuratius declararunt.

Obgleich Jesus Christus als Mensch in den heiligen Büchern beschrieben wird: so wird doch auch unverkennbar sehr vieles von ihm prädizirt, was von einem Menschen nicht ausgesagt werden kann. Göttliches wird ihm zugeschrieben, und es muss daher in ihm Göttliches mit dem Menschlichen vereinigt gedacht werden. So wird er in einigen Stellen der Schrift Gott genannt, so wird ihm Antheil an der Schöpfung und Erhaltung der Welt zugeschrieben, und gleicherweise wird verlangt, dass ihm gött-

liche Ehre zu erweisen sey. Offenbar ist es daher, dass Jesus nicht ein blosser Mensch war, sondern dass mit dem Menschlichen in ihm ein Höheres, Uebermenschliches, Göttliches, *θεῖον*, sich vereinigt habe. Dieses Höhere und Göttliche wird in der Schrift bald *ὁ λόγος*, bald *ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ*, besonders von Paulus, genannt, obgleich der zuletzt erwähnte Name auf die Messianische Würde Christi in den meisten Stellen sich bezieht. Auch wird Christus in Bezug auf seine höhere Natur *ὁ ἐλθὼν ἐξ οὐρανοῦ* genannt, und eine vorweltliche Existenz ihm zugeschrieben. Dieser *λόγος* oder Sohn Gottes nun ist auf Erden erschienen und hat unter den Menschen gewohnt, desshalb eben musste er mit dem Menschen Jesus sich verbinden, und weil das Göttliche mit dem Menschlichen verbunden war in Christo, steht er erhaben über alle Menschen, ob er gleich in Niedrigkeit auf der Welt erschien und Knechtesgestalt an sich trug. Hierüber nun drücken sich die heiligen Schriftsteller so aus, dass sie sagen, der *λόγος*, welcher war, ehe die Welt war, ist Fleisch, d. h. Mensch geworden und hat unter den Menschen gewohnt, Jo. 1, 14. Er, der Gott gleich war, hat wie ein Mensch gelebt und Knechtsgestalt angenommen, Phil. 2, 6 sq. der Sohn Gottes ist vom Weibe geboren worden, Gal. 4, 4. der Sohn Gottes ist gesendet worden, damit er den Menschen ähnlich würde, Rom. 8, 3. der Sohn Gottes ist erschienen, 1 Jo. 3, 8. Das aber geschah, weil er erscheinen musste auf Erden, um den Menschen den ihnen unbekannten Rathschluss Gottes zu offenbaren, Jo. 1, 18. 3, 12, 32. Sodann hat der Sohn Gottes desshalb sich erniedrigt und ist Mensch geworden, um dem Vater gehorsam zu seyn, und um den Menschen das Beispiel der Demuth zu geben, Phil. 2, 5. Jo. 13, 34. 15, 10. Dieses geschah, damit der Sohn leiden, sterben und den Menschen die Vergebung der Sünde erwerben könnte. Auf solche Weise erklären sich die heiligen Schriftsteller über die Erscheinung des Sohnes Gottes im Fleische, ohne jedoch die Art und Weise der Vereinigung des Göttlichen und Menschlichen in ihm näher zu bestimmen.

§. 5.

Theologi vero, deserta simplicitate, qua scriptores sacri hac de re locuti sunt, dogma de persona Jesu Christi subtiliter admodum exposuerunt, et multa verba technica usurparunt. Actus conjunctionis naturae divinae cum natura humana, quae eo, quo Christus a Maria conceptus est, tempore locum habuisse docetur, unitio, is vero status, quo homo Jesus cum Filio Dei ita conjunctus est, ut uterque nonnisi subjectum unum, per se subsistens, efficiat, unio personalis appellatur; quae unio, etiam περιχώρησις dicta, variisque docendi formulis sancitis, quam accuratissime descripta est. Quae porro e naturarum in una persona conjunctione oritur relatio earum, qua altera alteri propria est, eam theologi naturarum in Christo communionem dixerunt, ejusque declarandae causa propositiones personales h. e. enuntiationes ejusmodi usurparunt, in quibus concretum unius naturae dicitur de altera. Loco denique de naturarum in Christo communione dogma de communicatione idiomatum superstructum, et inter disputationes cum Zwinglianis et Calvinistis potissimum exornatum est. Est autem idiomatum communicatio ea naturarum in Christo relatio, qua utraque natura alterius proprietates suas fecit, quoad per utriusque essentiam fieri potuit. Ea vero cum vario modo possit considerari, varia ejus genera a theologis commemorantur, quibus significandis propositiones idiomaticae, quarum genus triplex constitutum est, inserviunt.

In den ersten Jahrhunderten fand unter den Christen in den Ansichten von der Person Christi grosse Verschiedenheit statt. Die judaisirenden Christen nemlich, welche unter dem Namen der Ebioniten und Nazarener bis in das sechste Jahrhundert herab fortdauerten, erkannten in Christo eine höhere, übermenschliche Natur meist nicht an, sondern betrachteten ihn nur als einen von Gott zum Messias erkorenen und mit ausserordentlichen Kräften ausgerüsteten Menschen, obwohl auch andere ihn für einen menschgewordenen Engel oder Erzengel hielten. Dagegen fassten die Gnostiker die ganz entgegengesetzte Vorstellungsweise, indem sie das Menschliche in Christo leugneten und ihn als einen höheren, von Gott ausgegangenen Aeon darstellten, welcher nur von dem Scheine eines irdischen Leibes umgeben gewesen sey. Die grosse Mehrzahl der Christen aber, welche die katholische oder allgemeine Kirche sich nannte, theilten weder diese noch jene Vorstellungsweise, sondern schlossen an die Johanneische und Paulinische Lehre sich an, dass der Logos Mensch geworden sey, der Sohn Gottes Knechtsgestalt angenommen habe. Daher erkannten sie Beides in Christo an, das Menschliche und das Göttliche, und redeten von einer Menschwerdung, *ἐνανθρώπησις*, *ἐνσάρκωσις*, *incarnatio*, des Sohnes Gottes. Näher jedoch ward in den vier ersten Jahrhunderten die Lehre nicht bestimmt, und erst im fünften Jahrhunderte erhielt sie auf Veranlassung des Nestorianischen und Eutychianischen Streites ihre weitere Ausbildung. Weil nemlich Nestorius behauptet hatte, dass man die Maria nicht *θεοτόκος*, Gottesmutter, nennen könne, gab man ihm Schuld, dass er die Vereinigung der beiden Naturen in Christo leugne, und die eine von der anderen trenne, welche Vorstellungsweise man auch in der Folge fortwährend den Nestorianismus genannt hat. Indem ein Presbyter, Eutyches, widersprach, schien er zu behaupten, dass die göttliche Natur die menschliche Natur gleichsam verschlungen habe — *absorbuisse*, — wesshalb ihm Schuld gegeben ward, dass er eine Vermischung beider Naturen lehre. Im Gegensatze gegen den esto-

rianismus und Eutychianismus nun wurde die Lehre von der Person Christi durch die Concilien zu Ephesus, 431, und zu Chalcedon, 451, weiter entwickelt und erhielt die Bestimmungen, in welchen sie auf die Kirche der folgenden Zeiten fortgegangen ist. Das auf solche Weise von der alten Kirche entwickelte Dogma hat auch unsere Kirche angenommen, nicht nur durch die Aufnahme des Athanasianischen Symbolums, sondern auch durch ausdrückliche Erklärungen; und weiter sogar ist dieses Dogma von den Theologen unserer Kirche entwikkelt worden auf Veranlassung der Streitigkeiten mit den Reformirten über die Gegenwart des Leibes und Blutes Christi im Abendmahle. Am ausführlichsten hat sich hierüber die Concordienformel im 8. Art. *De persona Christi*, erklärt.

Es ist aber nach dem kirchlichen Dogma ein Doppeltes in Christo zu unterscheiden, ein Menschliches, *φύσις ἀνθρωπίνη, natura humana*, und ein Göttliches, *φύσις θεῖα, natura divina*. Diese beiden *supposita*, *ὑφιστάμενα*, sind in Christo zu einer Person vereinigt, so dass er der *θεάνθρωπος*, der Gottmensch genannt werden muss. Um nemlich die Folgen der Erbsünde aufzuheben, ward im Mutterschoosse einer reinen Mutter eine menschliche Natur ohne Erbsünde erschaffen; diese nahm Gott, oder der Sohn Gottes — die zweite Person der Dreieinigkeit — an, und das Subject, in welchem auf diese Weise das Göttliche und Menschliche zu einer Person vereinigt wurde, ist Christus. Der Act der Vereinigung erfolgte in dem Augenblicke, in welchem Maria Christum empfing, welcher Act *unitio* oder *assumtio* heisst. Auch wird die Handlung, durch welche Gott, oder der Sohn Gottes, die menschliche Natur angenommen hat, *ἐνσάρκωσις, ἐνσωμάτωσις, ἐνανθρώπησις, incarnatio, inhumanatio*, Einmenschung, genannt. Die Folge dieses Actes, *quo divina natura humanam naturam suae univit hypostasi*, ist die *unio personalis*, d. h. der Zustand, in welchem die göttliche und die menschliche Natur als zu einem Subjecte vereinigt fortdauern, *status, in quo divina natura humanam*

naturam indissolubiliter sibi habet conjunctam. Denn diese Vereinigung, obgleich keine Natur mit der anderen sich vermischt hat, ist doch unauflösbar, und ihr zufolge nimmt die göttliche Natur an allem, was durch die menschliche Natur für die Erlösung der Menschen geschah und geschiehet, Antheil, und macht die menschliche Natur ihrer Vollkommenheit, namentlich der Allgegenwart theilhaftig. Um das Innige dieser Vereinigung zu bezeichnen, hat man sich des Ausdruckes *περιχώρησις*, *permeatio*, bedient, womit angedeutet werden soll, dass die menschliche Natur von der göttlichen gleichsam durchdrungen sey. Hierbei jedoch wurde der Kanon festgesetzt: *περιχώρησις non est mutua*, d. h. die göttliche Natur durchdringt zwar die menschliche, aber nicht die menschliche die göttliche. Ausserdem sind über diese *unio personalis* folgende Bestimmungen festgesetzt worden, theils positive, theils negative. Die positiven sind: 1) sie ist *realis*, d. h eine solche, welche in *conjunctione mutua ad opera communia* besteht; 2) *personalis*, d. h. eine solche, durch welche beide Naturen zu einer Person, zu einem Subjecte vereinigt worden sind; 3) *supernaturalis*, d. h. durch ein Wunder bewirkt. Die negativen Bestimmungen aber sind: 1) sie ist nicht *naturalis seu essentialis*, d. h. sie musste nicht nothwendig statt finden, wenn beide Naturen ihren Entzweck erreichen sollten, sondern beide Naturen würden auch ohne diese Vereinigung ihre Bestimmung haben erreichen können; aber auch 2) nicht *accidentalis*, keine ohne Zweck veranstaltete und bloss vorübergehende Vereinigung; 3) nicht *verbalis*, keine uneigentliche, in einem metaphorischen Ausdrucke nur gegründete; endlich 4) nicht *sacramentalis*, d. h. keine solche Vereinigung, wie die eines unsichtbaren Gutes mit einem sinnlichen Zeichen, dergleichen im Sacramente statt findet. Von der alten Kirche schon wurden überdem folgende Bestimmungen festgesetzt: Die Vereinigung der Naturen in Christo ist geschehen *ἀσυγχύτως*, ohne Vermischung der einen mit der anderen; *ἀτρέπτως*, d. h. ohne Verwandelung der einen in die andere; ferner *ἀδιαιρέτως*, d. h.

ohne ein wesentliches Auseinanderseyn der Naturen, ohne dass eine Natur abgesondert von der anderen existirt; und endlich ἀχωρίστως oder ἀδιαλύτως, d. h. untrennbar. — Sind nun in Christo die göttliche und die menschliche Natur zu einer Person vereinigt: so folgt, dass sie in einem Verhältnisse stehen, vermöge dessen die eine der anderen angehört, und dieses Verhältniss wird mit dem Namen *communio naturarum* bezeichnet, unter welcher daher zu verstehen ist *ea naturarum in Christo relatio, qua altera alteri propria est.* Zu ihrer Bezeichnung dienen die *propositiones personales*, d. h. *enuntiationes ejusmodi, in quibus concretum alterius naturae dicitur de altera. Concretum naturae* nemlich ist das *suppositum, cui inest natura*, das Subject, welchem die göttliche oder die menschliche Natur inhärirt, Gott-Mensch, Christus. Dergleichen *concreta* giebt es dreierlei: *concreta naturae divinae*, Gott, Sohn Gottes, der Logos; *concreta naturae humanae*, Mensch, Jesus; und *concreta personae*, Christus, Mittler. Solche Sätze nun, in denen das *concretum* der einen Natur von der anderen Natur prädizirt wird, nennt man *propositiones personales*. Aus der *communione naturarum* fliesst die Lehre von der *communicatione idiomatum*, d. h. die Lehre von der Mittheilung der Eigenschaften der einen Natur an die andere, zu deren näheren Entwickelung der erst zwischen Luther und Zwingli, und dann zwischen den Lutheranern und den Reformirten geführte Streit die Veranlassung gab. Da nemlich Luther eine wirkliche Gegenwart des Leibes und Blutes Christi im Abendmahle behauptete, Zwingli aber dieselbe unter anderen auch aus dem Grunde bestritt, weil der Leib Christi unmöglich zu gleicher Zeit an mehreren Orten gegenwärtig seyn könne: so unterstützte Luther seine Ansicht dadurch, dass er behauptete, vermöge der Communication der Eigenschaften beider Naturen komme dem Leibe Christi nicht nur überhaupt göttliche Majestät, sondern insbesondere auch Allgegenwart zu. Zur Unterstützung dieser Ansicht berief sich Luther auf die Stellen der Schrift, in denen, was eigentlich nur der einen Natur

zukommt, gleichwohl der anderen zugeschrieben wird, und folgerte daraus, dass eine Mittheilung der Eigenschaften der beiden Naturen an einander angenommen werden müsse. Zwingli hingegen leugnete die *communicationem idiomatum*, warf Luthern vor, dass er eine Transfusion, eine physische Mittheilung annehme, und erklärte die Schriftstellen, auf welche Luther sich berief, so, dass er sagte, weil beide Naturen in einem Subjecte vereinigt seyen, werde die eine statt der anderen erwähnt, und nannte dieses *ἀλλοίωσις*, d. h. Verwechselung des einen Subjectes mit dem anderen. Dagegen gab Luther Zwingli Schuld, dass er eine Vermischung der beiden Naturen annehme. Schon in dem grossen Bekenntnisse vom Abendmahle, 1528 erschienen, stellte Luther diese Ansicht dar, und als nach seinem Tode der Streit mit den Reformirten sich erneuerte, und in der evangelischen Kirche selbst der kryptocalvinistische Streit entstanden war, wurde diese Lehre noch weiter entwickelt und namentlich auch die Ubiquitätshypothese aufgestellt, theils in der Concordienformel, im 8. Art. theils in der Schrift des berühmten Martin Chemnitz, *de duabus in Christo naturis*, welche 1570 zuerst erschien. Unter *idioma naturae* versteht man *id, quo una natura differt ab altera*, und mithin unter der *communicatio idiomatum eam naturarum in Christo relationem, qua utraque natura alterius proprietates suas fecit, quoad per utriusque essentiam fieri potuit*, oder, wie Reinhard die Sache erklärt, *ea duarum naturarum in Christo relatio, ob quam quaevis id, quod alteri proprium est, ita possidet, ut per suam indolem potest.* Sie ist keinesweges eine *impropria seu dialectica*, sondern *realis*, eine Natur theilt wirklich der anderen ihre Eigenschaften mit. Weil theils die mitgetheilten Eigenschaften verschiedener Art sind, theils bald dieses bald jenes Subject erwähnt wird: so kann man diese Mittheilung wieder verschiedentlich betrachten. Daher hat man verschiedene *genera communicationis idiomatum* erwähnt, d. h. *modos singulares considerandi communicationem idiomatum.* Zur Bezeichnung dieser *generum* dienen

die *propositiones idiomaticae*, d. h. *enuntiationes ejusmodi, quibus idioma unius naturae de altera praedicatur.* In den symbolischen Büchern werden drei *genera propositionum idiomaticarum* erwähnt: 1) Sätze, in denen das, was von einer Natur gelte, der ganzen Person Christi zugeschrieben wird, z. B. Rom. 1, 3. Dieses *genus* nannte man *genus idiomaticum κατ᾽ ἐξοχήν.* 2) Sätze, in denen vom Mittleramte Jesu die Rede ist, so dass Handlungen, welche zum Erlösungswerke gehören, nur einer Natur beigelegt werden, da doch Christus der Erlöser nach beiden Naturen ist. Weil man eine auf das Mittleramt sich beziehende Handlung *ἀποτέλεσμα* nannte: so hiess diese ganze Art *genus apotelesmaticum.* Man erwähnte aber dieses *genus* vorzüglich desshalb, um den Ansichten des Osiander und Stankarus zu begegnen, deren ersterer die Erlösung nur von der göttlichen, der zweite aber nur von der menschlichen Natur Christi herleitete, da doch Christus nach beiden Naturen, Christus als der Gottmensch gedacht, das Werk der Erlösung vollbracht habe. Endlich 3) solche Sätze, in denen der menschlichen Natur göttliche Eigenschaften beigelegt werden, wie Jo. 5, 27. Col. 2, 9. Dieses *genus* nannte man *genus majestaticum seu αὐχηματικόν.* Das erste, das *genus idiomaticum*, enthielt wieder drei *species:* 1) *ἀντίδοσιν,* 2) *κοινωνίαν τῶν θείων* und 3) *ἰδιοποίησιν.*

§. 6.

Praeterea in eo etiam theologi multum elaborarunt, ut, quam ob causam Deus homo factus esset, docerent. Post varias ea de re patrum sententias regnare tandem coepit Anselmi Cantuariensis sententia, qui peccatorum poenas a nemine nisi a θεανθρώπῳ tolli potuisse defendit. Quod quidem dogma plurimis ecclesiae nostrae doctoribus probatum, symbolorum tamen auctori-

tate non sancitum, ideoque a multis eorum etiam, qui symbolorum regulam sequebantur, desertum est.

Wie über das Wesen der Vereinigung des Göttlichen und Menschlichen in Christo, so hat auch über den Grund derselben die theologische Untersuchung tiefere Erörterungen angestellt. Schon die Kirchenväter fragten nach diesem Grunde und stellten verschiedene Meinungen darüber auf. So lehrte Hilarius Pictaviensis in der Schrift, *de Trinitate*, es habe darum Gott und Mensch in Christo zu einer Person verbunden werden müssen, weil hierdurch nur die Vereinigung des Menschen mit Gott möglich gewesen sey. Lactantius dagegen, *Institutt. divin. L.* IV. gründete diese Nothwendigkeit darauf, dass Christus, um den Menschen den Vorwand der Unmöglichkeit, seine Gebote zu halten, zu benehmen, Mensch, um aber das Muster vollkommener Heiligkeit ihnen zu geben, Gott habe seyn müssen. Joannes Damascenus aber meinte, dass Christus desshalb Menschengestalt angenommen habe, weil der Satan, der Verführer und Verderber des Menschen, auch wieder von einem Menschen habe besiegt und gedemüthigt werden müssen. Im elften Jahrhunderte stellte Anselmus eine scharfsinnigere Theorie hierüber auf, welche auf folgenden Momenten beruht: Gott kann nur dann die Sünde erlassen, wenn ihm völlig genuggethan wird. Der Mensch, wenn er sündigt, sündigt gegen das unendliche Wesen, und ladet daher eine unendliche Schuld auf sich. Eine unendliche Schuld aber kann nur der Unendliche selbst tilgen, und darum musste der Erlöser Gott seyn, darum musste Gott sich mit sich selbst versöhnen. Weil aber der Erlöser leiden und sterben sollte, musste er auch Mensch seyn, und darum wurde Gott Mensch, damit er sich selbst ein unendliches Lösegeld darbringen und durch das unendliche Verdienst seines Leidens und Sterbens die unendliche Schuld der Sünde austilgen könnte. — Diese Theorie erhielt nicht nur bei den Scholastikern vielen Beifall, sondern pflanzte sich auch auf unsere Kirche fort, und wurde lange Zeit hindurch

mit ziemlicher Allgemeinheit angenommen. In den Symbolen unserer Kirche aber ist sie nicht enthalten, und desshalb haben auch viele von denen, welche streng an den Symbolen hielten, sie verlassen, und zwar vornemlich aus dem Grunde, weil sie von der falschen Voraussetzung ausgehe, dass die Grösse der Schuld nicht durch das sündigende Subject, sondern durch das Object, gegen welches man sündigt, bestimmt werde. Daher haben die meisten biblischen Theologen der neueren Zeit diese Theorie aufgegeben und behauptet, dass man bei der Lehre der Schrift stehen bleiben müsse, dass nemlich der Sohn Gottes in die Welt gekommen und Mensch geworden sey, um der Welt das Evangelium zu predigen, um zu leiden und zu sterben, um durch eigene Erfahrung das menschliche Loos kennen zu lernen, und um den Menschen das Muster der Geduld, der Demuth und des Gehorsams zu werden.

§. 7.

Is igitur Christus, qui et divinae naturae et humanae sortis particeps fuit, duplex quasi stadium cucurrit, alterum humile, alterum sublime, ut duplex ejus status recte distinguatur. Docent enim literae sacrae primum, Christum, deserta, qua gavisus est, divinae majestatis communione, in terras venisse, ad humanae sortis humilitatem descendisse et, servi forma indutum, officio suo ita defunctum esse, ut mortem adeo subiret eoque ipso animum ad obediendum promtissimum patri demonstraret. Haec conditio Christi humilis in scholis status exinanitionis appellatur, atque in eo posita fuisse docetur, quod Christus pleno et perpetuo virtutum divinarum usu aliquamdiu abstinebat et humanae sortis incommoda tolerabat.

Wie die Schrift Christum theils als Menschen, theils als ein höheres Wesen darstellt, so redet sie auch von

einem doppelten Stande Christi, von einem mühseligen und leidensvollen, während er auf Erden lebte, und von einem herrlichen und seeligen, in welchem er sich theils vor seiner Erscheinung auf Erden befunden habe, und nach seinem Hingange zum Vater sich befinde. Desshalb werden die *παθήματα* und *δόξαι Χριστοῦ* einander entgegengesetzt, und wie hier von seiner *ταπείνωσις* und von *ἡμέραι τῆς σαρκὸς* die Rede ist, so wird anderwärts seine *τιμὴ* und *δόξα* gepriesen. Die hauptsächlichsten Stellen sind: Jo. 17, 4 sq. Luc. 24, 26. Hebr. 2, 9. 1 Pet. 1, 11. Hebr. 5, 7. und vornemlich Phil. 2, 5—11. In dieser Stelle nemlich lehrt Paulus ausdrücklich, dass Christus, ob er gleich in göttlicher Majestät war, doch sich erniedrigt habe; denn das bedeuten die Worte: *ἐκένωσεν ἑαυτὸν*, welche nicht durch *evacuavit sese*, sondern *humilem se gessit*, *depressit se* zu übersetzen sind. Dieses *κενοῦν*, diese Erniedrigung nun bestand darin, dass Christus, ob er gleich *ἴσα θεῷ* war, doch ein Diener ward, *δοῦλον μορφὴν ἔλαβεν*, nemlich ein Diener und Bote Gottes an die Menschen, dass er Mensch ward und sogar den Schmerz und das Elend des menschlichen Looses theilte, indem er sich dem Kreuzestode selbst unterwarf. Daher setzt Paulus die Erniedrigung Christi darein, dass er, der Sohn Gottes, als Mensch geboren ward, Gottes Aufträge auf Erden vollzog und dem Rathe Gottes gemäss dem Kreuzestode sich unterwarf. Auf dieselbe Weise, nur kürzer, wird 2 Cor. 8, 9. und Hebr. 2, 9. die Erniedrigung Christi darein gesetzt, dass er, der Sohn Gottes, und als solcher über die Engel erhaben, auf einige Zeit weniger, als Engel, Mensch geworden sey und den Kreuzestod gelitten habe. Auf dieses biblische Fundament ist das kirchliche Dogma vom Stande der Erniedrigung gegründet, welchen der Gebrauch der Schule *statum exinanitionis* nennt, weil die Vulgata Phil. 2, 7. das Wort *κενοῦν* durch *exinanivit sese* übersetzt hat; *cf. Form. Conc. Art.* VIII. Diesem Dogma zufolge wird der Stand der Erniedrigung Christi darein gesetzt, dass er sich während seines Lebens auf Erden des fortwährenden und vollen Ge-

brauches der göttlichen Eigenschaften enthielt, und die Uebel und Schmerzen des irdischen Lebens ertrug. Man verstand unter der *κένωσις* nemlich oder *evacuatio* die Entäusserung und Enthaltung vom Gebrauche der göttlichen Eigenschaften. Zwar lehrte man, dass die menschliche Natur Christi gleich bei der Empfängniss im Mutterleibe den Besitz der göttlichen Majestät erhalten habe, dass Christus in Kraft dieser Vereinigung seine Wunder verrichtet und die göttliche Natur an dem ganzen Versöhnungsgeschäfte Theil genommen habe: allein man lehrte zugleich, dass Christus während seines Erdenlebens, um als Mensch erscheinen, leiden und sterben zu können, des immerwährenden und vollständigen Gebrauches der göttlichen Eigenschaften sich entäussert habe, und hierein nun setzte man seine Erniedrigung. Weitere Bestimmungen über die verschiedenen Grade des Standes der Erniedrigung, über das *subjectum exinanitum* u. s. w. sind erst im siebzehnten Jahrhunderte durch Veranlassung besonderer Streitigkeiten auf die Bahn gekommen. Schärfer noch, als in den symbolischen Büchern geschehen ist, ward der Begriff der Entäusserung des Gebrauches der göttlichen Eigenschaften seit der Zeit gefasst, als im Anfange des siebzehnten Jahrhunderts die Theologen in Tübingen und Giessen hierüber stritten. Man warf nemlich damals die Frage auf, ob die Erniedrigung Christi in einer gänzlichen Entäusserung der göttlichen Eigenschaften, *κένωσις*, oder nur in einer Verbergung, *κρύψις*, bestanden habe. Die Tübinger Theologen waren für die letztere, die Giessener für die erstere Vorstellungsweise, und die Sächsischen Theologen entschieden zumeist für die Ansicht der Giessener. Und so setzte man allgemein, zu dieser Zeit insbesondere, den *statum exinanitionis in eam Christi conditionem, qua, dum inter homines viveret, a pleno et perpetuo virtutum divinarum usu abstinuit.* Auch stritt man darüber, ob als das *subjectum exinanitionis* die ganze Person Christi, nach beiden Naturen, oder nur der Mensch Jesus zu betrachten sey. Die meisten unserer Theologen erklärten die ganze Person Christi für das *subjectum exina-*

nitionis, obgleich die Concordienformel die Erniedrigung nur auf die menschliche Natur bezieht. — Gleicherweise ist auch über die *gradus*, *modos*, Stufen, Momente der Erniedrigung Jesu gestritten worden. Die meisten jedoch folgten der Regel des apostolischen Symbolums, und führten als die Grade der Erniedrigung auf: *conceptio*, *nativitas*, *passio*, *mors*, *sepultura*. Andere dagegen rechneten Empfängniss und Geburt für eine Stufe und führten dagegen die Kreuzigung besonders auf. Man war aber hierüber um so mehr verschiedener Meinung, da in den symbolischen Büchern selbst nichts bestimmt wird, und als symbolische Lehre nur das gelten konnte, dass Christus während seiner Erscheinung auf Erden des vollständigen und fortwährenden Gebrauches der göttlichen Eigenschaften sich enthalten habe. Auch dieses kirchliche Dogma selbst aber geht über die Bestimmungen der Schrift hinaus, indem diese nirgends sagt, dass Christus der göttlichen Eigenschaften sich entäussert habe, sondern so hierüber sich ausdrückt, dass sie von einem menschgewordenen Logos oder von einem Gottessohne redet, welcher in menschlicher Gestalt, theilend das menschliche Loos, auf Erden erschienen sey.

§. 8.

Quem literae sacrae humanae sortis incommoda tolerasse tradunt Jesum Christum, eundem docent peracto munere ei demandato in coelos rediisse et obsequii patri demonstrati praemium, majestatem et beatitudinem divinam accepisse. Hanc conditionem Jesu Christi sublimem et dignitate plenam theologi status exaltationis *dixerunt, eamque haberi voluerunt conditionem, qua Christus, recuperato divinarum virtutum usu, summa felicitate et majestate fruatur. Ejus quoque status* varii gradus *commemorati sunt, descensus ad inferos, resurrectio, adscensus in coelos, sessio ad dextram patris et reditus ad judi-*

cium. Sessio ad dextram patris vero pars status exaltationis peculiaris perperam commemoratur, quoniam formula: Christus ad patris dextram consedit — de universa ejus conditione sublimiore usurpatur. Quae de Christi ad inferos descensu decreta sunt, cum literis sacris non satis conveniunt, ex quibus id tantum colligitur, animam Christi, corpore solutam, eorum animis, qui diluvio perierunt, quaedam nuntiasse. Christum vero diaboli victorem ad inferos descendisse, ideoque hunc descensum ad statum exaltationis pertinere, id merum Lutheri dogma fuit, cui tamen, proposito licet in libris symbolicis, non omnes ecclesiae nostrae doctores inhaeserunt.

Nachdem Jesus Christus sein Werk auf Erden nach dem Willen des Vaters vollendet hatte, ging er, eben weil er dem Vater gehorsam gewesen war, zur Herrlichkeit ein. Dieser Zustand Christi wird bald δόξα, Herrlichkeit, bald χαρὰ genannt, und die Herrlichkeit und Würde, welche ihm in diesem Zustande zukommt, heisst ὄνομα ὑπὲρ παντὸς ὀνόματος, Phil. 2, 9 sq. Luc. 24, 26. 1 Pet. 1, 11. Jo. 7, 35. 12, 16. Hebr. 12, 2. Diese δόξα nun, zu welcher Christus durch das Leiden einging, besteht darin, dass er nunmehr zum Herrn über alles erhoben ist, Phil. 2, 10 sq. Rom. 14, 9. Eph. 1, 21. Col. 2, 9. Matth. 28, 18. Daher heisst er κατ᾽ ἐξοχὴν der Herr, ὁ κύριος, dem die Herrschaft im Himmel und auf Erden übertragen ist, vermöge welcher er über die Menschen zu gebieten hat und ihre Handlungen richten wird, wesshalb er von ihnen als der Herr verehrt werden soll, Röm. 7, 4. 14, 9. Jo. 3, 35. Phil. 2, 10. 2 Cor. 4, 15. Eph. 5, 6. Col. 3, 2 sq. Auf dieses biblische Fundament nun ist das Dogma von dem Stande der Erhöhung gebaut, welcher desshalb *status exaltationis* ge-

nannt wird, weil die Vulgata in der Stelle Phil. 2, 9. das Wort ὑπερύψωσε durch *exaltavit* übersetzt hat. In Uebereinstimmung mit der über das Wesen des Standes der Erniedrigung gegebenen Erklärung setzte man die Erhöhung Christi darein, dass er den vollständigen und fortwährenden Gebrauch der göttlichen Eigenschaften wieder erlangt habe und betrachtete mithin die Erhöhung als eine Folge der persönlichen Vereinigung des Göttlichen und Menschlichen in Christo; welche Vorstellungsweise jedoch der biblischen Lehre nicht ganz entspricht, indem hier die δόξα Christi als etwas von Gott ihm Gegebenes, als Belohnung seines Gehorsams dargestellt wird. Auch an dem Stande der Erhöhung werden eben so, wie an dem Stande der Erniedrigung, verschiedene Grade unterschieden. Die erste Stufe dieses Standes nun ist nach dem Systeme unserer Kirche der *descensus Christi ad inferos*. Nur in einer einzigen Stelle des Neuen Testamentes ist von einem Hinabsteigen Christi in den Scheol und einer hier von ihm vollbrachten Handlung die Rede. Zwar hat man auch Act. 2, 27. und Eph. 4, 9. angeführt, allein in der ersteren Stelle beziehen sich die Worte: „Du wirst meine Seele nicht im Hades lassen," auf die Auferstehung, wie das zweite Glied des Verses beweist, und in der zweiten Stelle bedeuten τὰ κατώτερα μέρη τῆς γῆς die Erde, wie diess daraus sich ergiebt, dass Paulus aus dem Hinaufsteigen in den Himmel folgerte, dass zuvor ein Hinabsteigen auf die Erde stattgefunden haben müsse. Allein in der Stelle 1 Pet. 3, 18 sq. ist allerdings davon die Rede, dass Christus zu den abgeschiedenen Seelen in die Unterwelt hinabgestiegen sey, und hier irgend ein Geschäft verrichtet habe. Zwar sind die ersten Worte sehr vieldeutig, indem man entweder πνεύματι suppliren, oder ἐν ᾧ durch *quare*, *quoniam* übersetzen kann; allein dass hier von einem Hinabsteigen Christi in den Scheol die Rede sey, kann allerdings nicht bezweifelt werden. Die πνεύματα ἐν φυλακῇ sind die Seelen abgeschiedener Menschen, die sich im Scheol befinden, und ihnen hat Christus eine Botschaft gebracht, ἐκήρυξεν, und welche Botschaft namentlich zu

verstehen sey, kann aus 4, 6 gefolgert werden, nemlich die Botschaft der von ihm bewirkten Erlösung. Der Sinn der Stelle ist daher folgender: So wie Gott einst durch Noah die ungläubigen Menschen zur Besserung ermahnen und ihnen die Sündfluth als Strafe verkündigen liess, so verkündigte Christus den im Scheol befindlichen Seelen die Erlösung. — Auf diese gelegentliche Aeusserung des Apostels indessen nahm die früheste Kirche keine Rücksicht und erwähnte das Hinabsteigen Christi in die Unterwelt nicht als eine besondere Handlung desselben. Vielmehr galten in der alten Kirche die Ausdrücke: *descendit ad inferos* und *sepultus est*, als gleichbedeutend, desshalb, weil nach der jüdischen Vorstellungsweise das Hinabsteigen der Seele in den Scheol als eine nothwendige Folge des Todes betrachtet ward. Erst seit dem vierten Jahrhunderte fing man an, das Hinabsteigen Christi in den Scheol als eine besondere Handlung zu betrachten, — weil jetzt an die Stelle des jüdischen Scheol die Vorstellung von der Hölle getreten war, — und machte diese Lehre besonders im Streite mit den Apollinaristen geltend, indem man sagte, von dem Leibe Christi könne dieser Ausdruck nicht gebraucht werden, weil dieser im Grabe lag, auch nicht von seiner göttlichen Natur, weil diese allenthalben sey, und mithin müsse er sich auf die vernünftige Seele Christi beziehen. Auch ergriffen mehrere Kirchenväter diese Vorstellung desshalb, weil sie ihnen reichen Stoff zu poetisch-oratorischen Schilderungen darbot. Von der alten Kirche ging die Vorstellung von einem Hinabsteigen Christi in die Hölle auf das Mittelalter über, ward jedoch nicht gleichmässig aufgefasst, indem einige annahmen, er sey in das *purgatorium* hinabgestiegen, um die hier Leidenden zu erlösen, andere ihn in den *limbum patrum* gehen liessen, um die hier weilenden Gläubigen des alten Bundes abzuholen. Die Scholastiker nahmen ebenfalls diese Vorstellungsweise auf, waren aber auch nicht gleicher Meinung, indem einige in die Feier seines Triumphes über die Hölle, andere darein den Zweck der Höllenfahrt setzten, dass Christus, um das Werk der Erlösung zu vollen-

den, auch die Höllenstrafen habe erdulden müssen. Diese Meinung erneuerte in der Mitte des sechzehnten Jahrhunderts ein Hamburger Theolog, Johannes Aepinus, und diess eben gab die Veranlassung zu der Abfassung des IX. Art. der Concordienformel. Hier nun ward, mit Rücksicht auf eine von Luther 1533 gehaltene Predigt, festgesetzt, dass Christus gleich nach seinem Tode mit Leib und Seele in die Hölle hinabgestiegen sey, um ihr als ihren Ueberwinder sich darzustellen. Indessen haben doch die Theologen unserer Kirche niemals ein grosses Gewicht auf diese Sache gelegt, auch die nicht, welche sonst streng an die Norm der Symbole sich hielten.

Die zweite Stufe des Standes der Erhöhung ist die Auferstehung Christi, *i. e. nova conjunctio animi Christi cum corpore ejus.* Mit Recht aber wird diese Begebenheit zu dem Stande der Erhöhung gerechnet; denn mag man entweder nach Jo. 2, 19. 10, 17. annehmen, dass Christus durch den ihm einwohnenden Logos auferstanden sey, oder mag man mit den übrigen Aposteln lehren, dass Gott oder Gottes Kraft ihn erweckt habe, Rom. 1, 4. 6, 4. Act. 2, 24. Eph. 1, 19 sq. 2 Cor. 13, 4. 1 Pet. 3, 18. so ist seine Auferstehung von den Todten als ein Ereigniss zu betrachten, durch welches er gerechtfertigt, als ein Gesandter Gottes dargestellt und das Wohlgefallen Gottes an seinem Werke bezeugt ward. Desshalb sagt auch Paulus, Rom. 1, 3. 1 Tim. 3, 16. *ἐδικαιώθη ἐν πνεύματι*, d. h. *vi illa divina*, *quae eum in vitam revocavit*, *justus i. e. verus Messias declaratus est.* Den Leib des Auferstandenen aber nennt Paulus *σῶμα τῆς δόξης, σῶμα οὐράνιον*, und setzt ihn dem *σώματι τῆς ταπεινώσεως* entgegen, Phil. 3, 21. 1 Cor. 15, 48.

Die dritte Stufe ist der *adscensus Christi in coelos i. e. ea mutatio Christi*, *qua*, *has terras relinquens*, *in locum aliquem augustum*, *quem scriptura sacra coelum appellat*, *sublimis abiit.* In dem Johanneischen Evangelium zwar wird ein sichtbares Hinaufsteigen Christi in die Wolken des Himmels nicht erwähnt, vielmehr ist hier nur von einem Hingange zum Vater die Rede. Auch wird

von Matthäus dieser Begebenheit nicht gedacht. Dagegen aber ist unleugbar theils bei Marc. 16, 19. theils bei Luc. 24, 51. Act. 1, 9—12. von einer sichtbaren Himmelfahrt Christi die Rede. Ausserdem finden sich auch in einigen Briefen, namentlich 1 Tim. 3, 16. und 1 Petr. 3, 22. einige Ausdrücke, welche auf eine sichtbare Himmelfahrt anzuspielen scheinen. An diese bei Marcus und Lucas ausgedrückte Vorstellungsweise von einer sichtbaren Himmelfahrt hielt sich die alte Kirche, und einstimmig nahm sie an, dass Christus auf sichtbare Weise der Erde entnommen und zum Himmel aufgenommen worden sey. Diese Ansicht hat auch unsere Kirche festgehalten, um so mehr, da sie in den erwähnten biblischen Zeugnissen gegründet ist. Man rechtfertigte sie insbesondere dadurch, dass man sagte, Gott habe sich nach der sinnlichen Vorstellungsweise der Menschen bequemt, vermöge welcher sie alles Hohe, Herrliche und Göttliche als im Himmel wohnend zu denken pflegen, und die Idee: Christus ist der Erde entnommen und zur Gemeinschaft göttlicher Majestät und Herrlichkeit erhoben worden, habe daher auf keine andere Weise anschaulich gemacht werden können, als durch eine sichtbare Himmelfahrt.

Als der vierte *gradus* des Standes der Erhöhung wird die *sessio Christi ad dextram patris* erwähnt. Allerdings kommt im Neuen Testamente mehr als ein Mal der Ausdruck vor, dass Christus zur rechten Hand Gottes sitze, Marc. 16, 19. Eph. 1, 20. Hebr. 1, 3. 1 Pet. 3, 22. 1 Cor. 15, 25. allein als eine besondere Stufe des Standes der Erhöhung hätte man das Sitzen zur Rechten Gottes nicht erwähnen sollen, theils weil dieser Ausdruck bildlich ist, theils weil er zur Bezeichnung der Hoheit und Herrlichkeit Christi überhaupt gebraucht wird. Das aber ist allerdings schriftgemäss, dass Christus im Stande der Erhöhung an der göttlichen Weltregierung Antheil genommen habe, wie diess aus den erwähnten Stellen gefolgert werden kann, da der Ausdruck: zur Rechten des Königs sitzen, so viel heisst, als: Antheil an seiner Regierung nehmen.

Endlich als der fünfte Grad des Standes der Erhöhung Christi wird das Gericht erwähnt, welches er am Ende der Tage bei seiner sichtbaren Wiederkunft nach Erweckung der Todten halten werde, und da dieses Gericht als ein besonderer Theil seiner Macht und Herrlichkeit erwähnt wird: so kann es auch als eine besondere Stufe des Standes der Erhöhung aufgeführt werden. Von dieser Wiederkunft Christi aber, *παρουσία, ἐπιφάνεια, ἀποκάλυψις, τὸ ἔρχεσθαι, ἡμέρα κυρίου*, genannt, ist die Rede 1 Thess. 2, 19. 3, 13. 5, 23. 2 Thess. 2, 1 sq. Tit. 2, 13. 1 Tim. 6, 14. 1 Jo. 2, 28. und theils in diesen, theils in anderen Stellen, Matth. 25, 31—46. Jo. 5. 20—29. 2 Cor. 5, 10. Col. 4, 1. 6, 17. wird ausdrücklich gesagt, dass Christus die Todten auferwecken und die vor seinem Richterstuhle versammelten Menschen richten werde.

§. 9.

Christus autem in utroque loco constitutus saluti generis humani consuluit eique ad hunc usque diem prospicit. Quae, quamdiu his in terris versaretur, patris voluntati obsecutus, egit, ipse opus suum appellavit. Theologi autem omnia, quae Christus ad beandum genus humanum egit, agit et acturus est, munus ejus appellarunt, quod a plerisque in tres partes divisum est. Hic autem τρόπος παιδείας, quo Christo munus triplex, propheticum, sacerdotale et regium tribuitur, parum commodus judicari debet, id licet concedendum sit, eum docendis hominibus, expiandis peccatis et regenda ecclesia generi humano consuluisse et ad hunc usque diem consulere, et prophetae, sacerdotis et regis nomine appellari.

Was Christus während seiner Erscheinung auf Erden zum Heile der Menschen that, das nennt er selbst sein

Werk, und zwar sein ihm vom Vater gegebenes, d. h. aufgetragenes Werk, Jo. 4, 34. 5, 36. wo es jedoch zweifelhaft bleibt, ob nicht hier τὰ ἔργα vorzugsweise auf die Wunder Christi sich beziehen; ferner Jo. 13, 18. 14, 31. 17, 4. Veranlasst durch diesen von Christo selbst gebrauchten Ausdruck, haben mehrere Theologen das Werk Christi *opus Christi salutare* genannt, wobei sie jedoch in sofern von dem Ausdrucke Christi sich entfernten, als sie darunter auch das verstanden, was Christus nach seinem Hingange zum Vater thun werde. Gewöhnlich aber hat man in den Schulen, um das Geschäft Christi zu bezeichnen die Ausdrücke: *officium*, und besonders *munus Christi* gebraucht. Vornemlich brauchte man diesen letzteren Ausdruck seit dem siebzehnten Jahrhunderte fast allgemein in unserer Kirche und führte nach Gerhards Vorgange das ganze Geschäft Christi auf ein *munus triplex*, *munus propheticum*, *sacerdotale et regium* zurück. Das *munus propheticum* ward darein gesetzt, dass er das menschliche Geschlecht belehrt habe; das *munus sacerdotale* galt als das eigentliche Mittleramt, und ein *munus regium* ward in sofern ihm zugeschrieben, in wiefern Christo eine Wirksamkeit bei der Regierung der Welt und der christlichen Kirche insbesondere zukommt. Zu dem *munus sacerdotale* rechnete man namentlich theils die Darbringung des Opfers für unsere Sünden durch seinen Tod, theils die hohepriesterliche Fürbitte, *intercessio sacerdotalis*. Zu dem königlichen Amte aber zählte man das *regnum naturae*, die Herrschaft Christi über die Welt überhaupt, *regnum gratiae*, die Herrschaft Christi über seine Bekenner, und *regnum gloriae*, die Herrschaft Christi über die Frommen in der Ewigkeit. Gegen diesen Lehrtropus von einem dreifachen Amte Christi erhob aber Ernesti, in seiner Abhandlung, *de officio Christi triplici*, Einwendungen, welche zwar anfangs einigen Widerspruch, bald aber ziemlich allgemeinen Eingang fanden. Zwar erkannte er an, dass das Geschäft Christi auf die durch jenes dreifache Amt bezeichneten Haupttheile zurückgeführt werden könne,

leugnete auch keineswegs, dass Christus vorzugsweise als Lehrer der Prophet, als Mittler und Versöhner Hoherpriester, und als Haupt der Kirche Herr und König genannt werden könne: dabei aber machte er mit Recht darauf aufmerksam, dass die erwähnten Ausdrücke nicht immer in einem und demselben Sinne in der Schrift vorkommen, bildlich seyen und desshalb unpassend für den Gebrauch der Schule; und dass endlich die Vorstellungen, auf welche sie sich beziehen, von der Denkart unserer Zeit zu weit entfernt lägen, als dass sie im Volksunterrichte mit Nutzen gebraucht werden könnten. Diesen Gründen Ernesti's stimmten denn auch die meisten unserer Theologen bei und verliessen den Lehrtropus von einem dreifachen Amte Christi um so unbedenklicher, da er auf die Auctorität der symbolischen Bücher sich nicht stützt.

§. 10.

Primum igitur Christus eo de hominibus bene meritus est, quod decreta saluberrima et ipse eos docuit, et tradi iis per Apostolos aliosque doctores curavit. Accepisse eum sua aut ab Essenis, aut a Sadducaeis, aut aliunde, doceri nequit. Ipse ad patrem sua referebat et a discipulis magister singularibus dotibus instructus colebatur.

Das erste Geschäft Christi war sein L e h r g e s c h ä f t. Als Lehrer trat er auf unter seinem Volke, und als solcher wird er προφήτης, Matth. 13, 57. Luc. 4, 24. Jo. 4, 44. 6, 14. διδάσκαλος, Matth. 23, 8. Jo. 3, 2. und τὸ φῶς, Jo. 8, 12. 12, 46. genannt. Denn obgleich die Worte φῶς und φωτίζειν, von Christo gebraucht, in mehreren Stellen eine weitere Bedeutung haben und zugleich den Begriff der Besserung und Seeligkeit bezeichnen: so wird doch Christus in mehreren vorzugsweise in sofern das Licht genannt, in wiefern er die Menschen belehrte. Von einer Vorbereitung Christi auf sein Lehramt durch den Umgang

mit einheimischen und fremden Weisen, oder durch Bekanntschaft mit ausländischer Religionswissenschaft zeigen sich keine Spuren in der heiligen Geschichte. Was einige von dem Umgange Christi mit ägyptischen Weisen gesagt haben, ist nichts, als ein historischer Traum; und da Christus auch den Sadducäern oftmals ausdrücklich widersprach: so kann er nicht ihr Zögling gewesen seyn. Scheinbarer ist die Behauptung derer, welche Christum mit den Essäern in Verbindung setzen, da allerdings zwischen dem Christenthume und dem Essäismus einige Aehnlichkeit statt findet. Allein auf der anderen Seite findet sich auch eine grosse Verschiedenheit und keine einzige historische Spur leitet auf die Verbindung Christi mit jener Sekte. Das nur kann aus den Reden und der Lehrweise Christi ersehen werden, dass er in den heiligen Büchern seines Volkes geforscht und aus ihnen geschöpft hat. An allen Versuchen aber, die Lehre Christi historisch zu erklären, nimmt das biblische System um so weniger Interesse, da es an die Erklärung Christi, dass er seine Lehre vom Vater empfangen habe, sich hält, welche er auf verschiedene Weise, im Johanneischen Evangelium besonders, gegeben hat, Jo. 5, 43. 7, 28. 8, 26. 17, 3, 8, 18. So nun, als ein gottgesandter und mit ausserordentlichen Gaben ausgerüsteter Lehrer, ward Christus auch von den Aposteln betrachtet, und desshalb sagen sie von ihm, dass er bei seiner Taufe, indem er durch diese zu seinem Lehramte sich weihen liess, den heiligen Geist empfangen habe, Matth. 3, 16 sq. Jo. 1, 32. Die Art und Weise der Mittheilung aber sucht unsere Kirche nicht näher zu bestimmen und verwirft die Vorstellung der Socinianer, dass Christus vor dem Antritte seines Lehramtes während des vierzigtägigen Fastens in den Himmel entrückt — *raptus Christi in coelos* — und hier von Gott unterrichtet worden sey, als eine willkürliche und grundlose Annahme. Nach der durch Johannes an ihm vollzogenen Taufe trat Christus sein Lehramt öffentlich an, welches er nach Irenäus 16 Jahre, nach dem Eusebius 2 Jahre, nach der gewöhnlichen und wahrscheinlichern

Meinung aber, welcher Ignatius schon, Tertullian und Origenes gefolgt sind, 3 Jahre lang verwaltete; und zwar so, dass er auf das Jüdische Volk sich beschränkte, ob er gleich die Gelegenheit, auch andere Religionsverwandte zu belehren, nicht von sich wies. Die Hauptidee aber, welche in der Lehre Christi hervortrat, war die Idee des heiligen Gottes, der durch seinen Willen der Grund von dem Daseyn der Welt und von dem Gange des Schicksals sey, und von der Anbetung dieses heiligen Gottes im Geiste und in der Wahrheit. Die Grundzüge dieser Idee zwar fand Christus schon in dem Prophetismus seines Volkes, állein er läuterte diese Idee vornemlich dadurch, dass er die Vorstellungen von dem Werthe der Opfer, von Levitischer Reinigkeit und Cärimoniendienste und von der Vorliebe Gottes für das Jüdische Volk verwarf. Mit dieser Idee hing nothwendig die Idee von einem Gottesreiche, von einem Systeme sittlicher Zwecke zusammen. Zwar trug Christus diese Idee unter der Hülle und dem Symbole der seinem Volke eigenthümlichen Vorstellung von dem Messiasreiche vor: gewiss aber stand er über diesem Zeitbegriffe, hatte die wahre Idee des ewigen Gottesreiches ergriffen; und es ist geschehen, was er erwartete, dass sie im Laufe der Zeiten in seinen Anhängern aus jenem Zeitbegriffe sich entwickeln werde. Gemäss dieser Idee war es ferner, dass Christus eine allumfassende Vorsehung und eine vergeltende Gerechtigkeit lehrte. Mit der Idee des ewigen Gottesreiches war zugleich die Idee des ewigen Lebens gegeben, und auch diese Idee tritt klar und deutlich in den Reden Christi hervor, indem er wiederholt auf ein künftiges Daseyn hinweist, welches die Räthsel des Schicksals lösen und die menschlichen Dinge vollenden werde. Für das Hinderniss der Theilnahme am Gottesreiche aber erklärte er die Sünde, durch welche der Mensch von Gott sich scheide. Um daher den Menschen den Zugang zu diesem Gottesreiche zu eröffnen, lehrte er sie Vergebung der Sünden hoffen, welche durch den Glauben an ihn und durch die Erfüllung des göttlichen Gesetzes erhalten

werde; und erklärte sich für den, den Gott in die Welt gesendet habe, damit er die Menschen zu ihm und zu der Gemeinschaft seines Reiches führe. Neben dieser Glaubenslehre machte Christus ein neues Gesetz geltend, dessen Hauptgebote die Liebe zu Gott und die Liebe zu den Menschen sind, und schärfte daher vor allen die Pflichten ein, in denen die Frömmigkeit und die Menschlichkeit sich ausdrücken, die Demuth, die Barmherzigkeit, die Versöhnlichkeit und die Gerechtigkeit. Seine Lehrweise endlich war nicht die der abendländischen Weltweisen, nicht Begriffsentwickelung und Demonstration, sondern Verkündigung, Ausdruck der eigenen Gesinnung und des eigenen Gefühles, dargestellt meist in Sprüchen und Gleichnissreden nach der Weise der Propheten. Diese Lehre nun machte Christus in dem Kreise derer, die ihm folgten, geltend, und sorgte dafür, dass sie auch nach seinem Tode fortgepflanzt würde, indem er, mit Rücksicht auf die zwölf Stämme des Jüdischen Volkes, zwölf Apostel, und, mit wahrscheinlicher Rücksicht auf die siebenzig Beisitzer des Synedriums, siebenzig andere Jünger erwählte, welche in einem entfernterem Verhältnisse zu ihm standen. So ward die Lehre Christi auch nach seinem Tode fortgepflanzt und breitete, je länger, desto mehr sich aus. Grosser Segen aber ist hierdurch über die Welt gekommen, indem auf solche Weise die höchsten Ideen und die ewig geltenden Gesetze des Rechtes und der Pflicht ein Gemeingut der Welt und der öffentlich geltende, von einer Zeit zu der anderen fortgepflanzte Glaube der Völker geworden sind.

§. 11.

Secunda pars muneris a Christo gesti in peccatorum venia per mortem suam hominibus paranda cernitur. Placuit enim Deo sic instituere, ut venia peccatorum interveniente Christi morte promitteretur et acciperetur, quo hominibus voluntatem suam ad condonanda pec-

cata pronam re in facto posita declararet. Haec autem res vario modo a scriptoribus sacris describitur. Nunc enim Christus cum victima piaculari comparatur, nunc cum sacerdote sacrificia offerente, nunc Novi Foederis mediator appellatur, nunc scriptores sacri ita ea de re loquuntur, ut Deum homines per Christum sibi reconciliasse dicant, eademque notio veniae peccatorum morte Christi paratae iis locis inest, in quibus redemtio commemoratur. Quamquam autem certum est, doctrinam de morte Jesu Christi expiatoria in Novo Testamento tradi: Judaei tamen Christi tempore viventes Messiam pro hominum peccatis moriturum esse non exspectabant; neque in Veteri Testamento de Messia patiendo et moriendo peccata expiante sermo est. Praeter veniam peccatorum, quam Christus morte sua hominibus parare debebat, aliae etiam mortis ejus causae in literis sacris commemorantur.

Nicht bloss die Einführung einer neuen Lehre aber, sondern auch die Erlösung der Menschen durch seinen Tod gehörte zu dem Werke, welches der Vater dem Sohne gegeben hatte, und in sofern vornemlich wird Christus ὁ σωτὴρ, der Erretter, Erlöser, genannt, in wiefern er durch seinen Tod die Strafen der Sünde aufhob, und so bewirkte, dass die Menschen nicht verloren wären, sondern das ewige Leben haben. In den drei ersten Evangelien finden sich zwar nur wenige Stellen, welche auf den Versöhnungstod Christi sich beziehen: doch redet Christus, Matth. 20, 28. davon, dass er sein Leben zum Lösegelde hingebe, welche Stelle durch die deutlichere, Matth. 26, 28. ihr Licht erhält, indem er hier seinen Tod als einen Tod zur Vergebung der Sünden darstellt. Weit öfter aber, als in den drei ersten Evangelien, ist in

dem Johanneischen Evangelium von dem versöhnenden, die Sünden der Menschen tilgenden Opfertode Christi die Rede. In diesem Evangelium wird Christus gleich bei seinem Auftreten von Johannes, dem Täufer, als das Lamm Gottes bezeichnet, welches die Sünde der Welt trägt, Jo. 1, 29, 36. Das Opfer trägt die Sünden eines anderen, heisst nichts anderes, als: die Sündenstrafen, welche ein anderer verdient hat, werden an dessen Stelle von dem Opfer geduldet, so dass nun jener um dieses willen den Erlass der verdienten Strafe erhält. Wenn daher Christus das die Sünde der Welt tragende Opferlamm genannt wird, so kann diess nichts anderes heissen, als: Christus ist das von Gott erwählte Opfer, welches die Sündenstrafen, die die Menschen — ὁ κόσμος — verdient haben, tragen und den Erlass derselben ihnen bewirken soll. Eben so redet Christus mehrmals selbst im Johanneischen Evangelium von der sündetilgenden, versöhnenden Kraft seines stellvertretenden Todes. Denn dass er seinen Tod als einen stellvertretenden betrachtet habe, ergiebt sich vornemlich aus der, Jo. 10, 11 sq. befindlichen, Gleichnissrede vom guten Hirten, welcher sein Leben für die Schaafe lässt und stirbt, damit sie nicht sterben. Auch gehört hierher Jo. 6, 51 — 55. wo Christus, mit Anspielung auf den Lebensbaum im Paradiese, sagt, dass er seinen Leib für das Leben der Welt gebe. Denn als die Folge von seinem Tode bezeichnet er in sehr vielen Stellen das ewige, seelige Leben, welche Worte eigentlich zu verstehen sind, weil ἔχειν ζωὴν dem μὴ εἴδειν τὸν θάνατον entgegengesetzt, und die ζωὴ mit der ἀνάστασις verbunden wird, Jo. 6, 27, 33. 5, 24.

Eben diese Idee von der versöhnenden, sündetilgenden Kraft des Todes Christi wird auch in den Schriften der Apostel gefunden und sehr oft und in den mannigfaltigsten Beziehungen dargestellt. Ausdrücklich und wiederholt lehren die Apostel, dass die Menschen um des Todes Christi willen die Vergebung der Sünden erlangen, und dass Christus für die Sünder, um sie nemlich von den Sündenstrafen zu befreien, gestorben sey, Rom. 5, 8 sq.

Eph. 1, 7. Es kommt aber, was die Apostel von dem Tode Jesu Christi lehren, auf folgende Momente zurück: 1) Es war Gottes Wille und Rathschluss, dass Christus sterben sollte, und dadurch eben, dass er in den Tod sich hingab, hat er dem Vater seinen Gehorsam bewiesen, Rom. 5, 19. Phil. 2, 8. Hebr. 5, 8. 2) Es ist aber dieser Tod Christi, in welchen er freiwillig sich hingab, die unmittelbare Ursache der Vergebung der Sünden, Rom. 3, 24 sq. Eph. 1, 7. Col. 1, 14. 2 Cor. 5, 21. An sich selbst wirkt der Tod Christi die Vergebung der Sünden, nicht dadurch, dass er die Menschen bessert, obgleich diese Besserung die Folge des Glaubens an die versöhnende Kraft dieses Todes ist. 3) Christus hat die Strafe der Sünden anstatt der Menschen geduldet, sein Tod war ein stellvertretender Tod, der Tod Christi wird den Menschen zugerechnet, als ob sie ihn selbst geduldet hätten, und um dieses Todes Christi willen werden sie frei von den Strafen der Sünden, Rom. 5, 19. 1 Cor. 15, 3. 2 Cor. 5, 15. Diese Ideen nun treten sehr häufig bei den Aposteln hervor, und sie mussten auf sie desto mehr zurückkommen, je wichtiger es war, den Anstoss zu entfernen, den der Kreuzestod Christi eben so wohl in den Augen der Juden, als der Heiden hatte. Keinesweges aber bloss in dieser Absicht redeten sie so häufig von dem Tode Christi und dessen erlösender Kraft, sondern auch, weil sie innig überzeugt waren, dass die Strafe der Sünden nur durch die Dazwischenkunft eines Opfers erlassen werden könne; welche Vorstellungsweise aus dem über die ganze alte Welt verbreiteten, auch im Judenthume vorhandenen, Opferdienste begreiflich wird. Der Gedanke nun, dass Christus gestorben sey, um den Menschen die Vergebung der Sünden zu erwerben, wird nicht nur mit eigentlichen Worten ausgedrückt, sondern auch unter mehrfachen Bildern dargestellt. Zuerst nemlich wird Christus in dieser Beziehung mit einem Opfer verglichen; so 1 Pet. 1, 19. 2 Cor. 5, 21. wo *ἁμαρτία* durch *victima piacularis* zu übersetzen ist, so Hebr. 10, 10. wo von einer *προσφορὰ,* von einer Darbringung des Leibes Christi die Rede ist. Namentlich wird in diesen Stellen auch darauf hinge-

wiesen, dass Christus ohne Sünde gewesen sey, um damit anzudeuten, dass er, der Unschuldige, für die Schuldigen habe sterben und so die Strafe der Sünden hinwegnehmen können. Eine zweite bildliche Bezeichnung der Lehre von der die Sündenstrafe aufhebenden Kraft des Todes Jesu ist die Vergleichung Christi mit dem Hohenpriester, welche in dem Briefe an die Hebräer besonders durchgeführt wird. Hier heisst er, 2, 17. *ἀρχιερεὺς πρὸς τὸν θεὸν*, dessen Geschäft es sey *ἱλάσκεσθαι τὰς ἁμαρτίας τοῦ λαοῦ*; hier ist, 5, 1. davon die Rede, dass er darbringe Gaben und Opfer für die Sünden; hier endlich wird gesagt, dass er sein Blut in den Himmel getragen habe, um damit die Sünden der Menschen zu sühnen, 9, 12. Der Hohepriester im alten Bunde sühnte die Sünden des Volkes dadurch, dass er am jährlichen Sühnfeste das Blut der geschlachteten Opfer in das Heiligthum trug. Hierauf gründet sich die Vergleichung Christi mit dem Hohenpriester, welche der Verfasser des Briefes an die Hebräer so anstellt, dass er den Vorzug Christi vor den Priestern des alten Bundes in's Licht setzt, welcher darin besteht, dass Christus nicht, wie diese, das Opfer zu wiederholen braucht, sondern ein ewig geltendes Opfer dargebracht hat, Hebr. 7, 27. 9, 24 sqq. Eben so bezieht sich ferner der Christo beigelegte Name des Mittlers, *μεσίτης*, *mediator*, der er durch die Stiftung eines neuen Bundes geworden sey, auf die versöhnende Wirkung seines Todes; so wird im Briefe an die Hebr. 9, 8. 12, 24. 13, 10. zugleich mit dem Tode Christi und dem von ihm vergossenen Blute die Erwähnung des Mittlers und des neuen Bundes gefunden; so wird Christus, 1 Tim. 2, 5. in sofern *μεσίτης* genannt, in wiefern er zum Lösegelde sich hingegeben hat; und wenn Christus mit Moses verglichen wird: so wird diese Vergleichung, Hebr. 9, 19. darauf bezogen, dass, wie Moses den alten, so er den neuen Bund durch Blut geweiht habe. Der in dieser Bezeichnung liegende Sinn ist dieser: Gott schliesst mit den Menschen einen Bund, d. h. er verspricht den Menschen gewisse Güter unter gewissen Bedingungen So versprach er dem Jüdi-

schen Volke unter der Bedingung der Befolgung seines Gesetzes den Besitz des gelobten Landes und zeitlichen Segen. Christus hat einen neuen Bund mit den Menschen gestiftet, heisst daher: Gott hat den Menschen durch Christum andere Güter versprochen unter anderer Bedingung. Das durch Christum verheissene Gut nun ist die Vergebung der Sünden, die Bedingung ist der Glaube an Christum, und in wiefern Christus der Urheber dieses Gutes der Vergebung der Sünden war, in sofern ist er ὁ μεσίτης, der Vermittler zwischen Gott und den Menschen, der Stifter des neuen Bundes. Zu den erwähnten bildlichen Bezeichnungen kommt ferner diejenige, die sich auf die Befreiung und Loskaufung von Knechtschaft und Sclaverei bezieht, wie diess in den Stellen geschieht, wo von ἀγορασμὸς oder ἐξαγορασμὸς, von einer ἀπολύτρωσις und einem λύτρον und ἀντίλυτρον die Rede ist, 2 Pet. 2, 1. 1 Tim. 2, 6. Gal. 3, 13. Eph. 1, 7. Matth. 20, 28. Auf eigenthümliche Weise endlich stellt Paulus den Gedanken, dass Gott um Christi willen die Sünden vergebe, in den Stellen dar, wo er von einer καταλλαγὴ, Versöhnung, Aussöhnung redet, indem er hier sagt, Gott der Vater habe den Menschen durch Christum sich versöhnt, und die Menschen würden durch Christum Gott versöhnt, Rom. 5, 10 sq. 2 Cor. 5, 19. Col. 1, 22. Die Menschen, will Paulus in diesen Stellen sagen, waren durch die Sünde von Gott getrennt, so dass sie Widerspenstige sind und gleichsam Feinde Gottes, ἐχθροὶ θεοῦ. Gott aber beschloss, die Getrennten wieder zu sich zu führen, gleichsam die Freundschaft, die Einigkeit und das gute Vernehmen zwischen sich und den Menschen wieder herzustellen, und desshalb heisst er ὁ καταλλάσσων τὸν κόσμον ἑαυτῷ. Diesen Rathschluss führte er durch Christum aus, welcher, indem er durch seinen Tod die Sünden der Menschen sühnte, bewirkte, dass Gott sie nun nicht mehr als Sünder, als Widerspenstige und Feinde behandelt; wesshalb Christus ὁ εἰρηνοποιήσας, der Friedensstifter genannt wird, Col. 1, 20. Die Folge dessen, was Christus für die Menschen that, ist daher die καταλλαγὴ, ihre Versöhnung mit Gott,

und die mit Gott versöhnten Menschen werden daher οἱ καταλλαγέντες genannt. Auf so verschiedene Weise wird im Neuen Testamente die Lehre dargestellt, dass Christus durch seinen Tod die Vergebung der Sünden den Menschen erworben habe. Ausserdem werden auch noch einige andere Zwecke des Todes Jesu Christi erwähnt. So wird gelehrt, dass er gestorben sey, damit er den Menschen ein Beispiel der Liebe gäbe, welche auch das Leben für die Brüder lässt, 1 Jo. 3, 16. cf. Jo. 13, 14. Sodann lehrt Paulus namentlich, dass Christus durch seinen Tod dem Mosaischen Gesetze ein Ende gemacht habe, indem er nemlich durch denselben der Stifter des neuen Bundes geworden sey, Rom. 7, 4. Gal. 3, 13. 4, 3—5. Eph. 2, 14 sq. Col. 2, 14 sq. Allein als der Hauptzweck des Todes Jesu wird doch stets die Erlösung der Welt, die Vergebung der Sünden dargestellt, und diese Idee ist gleichsam der Mittelpunkt der apostolischen Lehre und steht zu allen übrigen Lehren in einer engen und vielseitigen Beziehung. Ob aber die Apostel durch diese Erklärungen an die Vorstellungen ihres Volkes sich angeschlossen haben, oder nicht, darüber sind die Meinungen der Gelehrten getheilt, indem einige annehmen, dass unter den Juden schon die Idee, der Messias werde leiden und sterben, geherrscht habe, andere dieses leugnen. Das Uebergewicht der Gründe scheint auf der Seite der letzteren zu seyn. Denn 1) scheint sich die Idee eines leidenden Messias nicht wohl mit der Hoffnung auf einen mächtigen Herrscher, dergleichen die Juden erwarteten, vereinigen zu lassen. Zwar hat man erwiedert, der Messias habe, nach der Erwartung der späteren Juden, sterben sollen, um die Sünden des Volkes auszusöhnen: allein diese Aussöhnung erwarteten die Juden nicht von dem Messias selbst, sondern von seinem Vorläufer, und leiteten sie nicht von dem Tode des Messias, sondern von der Besserung des Volkes her. Sodann streitet mit der Meinung, dass die Juden einen leidenden Messias erwartet hätten, das grosse Befremden der Jünger Jesu über alles, was auf seinen Tod hindeutete, und ihr Zweifel an seiner

Messianität, nachdem er wirklich gestorben war. Als z. B. Lucas erzählt hat, Jesus habe seinen Jüngern die letzten Schicksale seines Lebens vorhergesagt, setzt er hinzu: sie aber verstanden nichts davon, diese Rede war ihnen dunkel, Luc. 18, 34. Wäre ihnen die Idee eines leidenden Messias bekannt gewesen: so hätte ihnen diese Rede nicht so dunkel und befremdend seyn können. Als Christus wirklich gestorben war, wurden die Jünger zweifelhaft in ihrem Glauben an seine Messianische Würde, Luc. 24, 21. Hätten sie geglaubt, dass der Messias leiden und sterben müsse: so würde der Tod Jesu sie nicht in ihrem Glauben wankend gemacht haben. Auf die alttestamentlichen Stellen Ps. 22. und Jes. 53. aber können sich die Vertheidiger der entgegengesetzten Meinung keinesweges berufen, da sich nicht erweisen lässt, dass diese Stellen von den späteren Juden auf den Messias gedeutet worden seyen. Vielmehr berichtet uns Origenes, *contra Celsum lib. I. p.* 47. (*edit. Spenzer.*) dass die Juden die Stelle des Jesaias nicht von dem Messias, sondern von dem Jüdischen Volke zu erklären pflegten. Die Apostel bezogen die erwähnte Stelle erst dann auf den leidenden Messias, nachdem Christus gelitten hatte und gestorben war. Daher ging die Lehre von der sündetilgenden Kraft des Todes Christi nicht aus der Erwartung der späteren Juden, dass der Messias leiden und sterben werde, hervor: vielmehr entwickelte sie sich erst aus der Begebenheit selbst, daraus, dass Christus gelitten hatte und gestorben war, so wie aus der Erinnerung an mehrere seiner Reden, dass er zum Heile der Welt leiden und sterben werde.

§. 12.

His literarum sacrarum decretis dogma de satisfactione superstructum est. Amplectitur autem satisfactio omnia, quae Jesus Christus nostro loco fecit et passus est ad avertendas peccatorum poenas. Cernitur ea duabus partibus, morte vicaria seu obedientia passiva, et plena le-

gis divinae impletione seu obedientia activa. Id meritum Christi cum perenne, tum universale esse docetur. Hanc doctrinam in libris symbolicis traditam theologi multis modis amplificarunt et exornarunt. Non pauci tamen has seriorum theologorum sententias, adeoque decretum de obedientia Christi activa deseruerunt, et in iis, quae literae sacrae de morte Jesu Christi, causâ veniae peccatorum, docent, acquiescendum esse putarunt. At Jesum Christum morte sua peccatorum poenas sustulisse, id omnes theologi in literarum sacrarum auctoritate acquiescentes docuerunt et contra secus statuentes strenue defenderunt.

Die Väter der ersten Jahrhunderte lehrten zwar auch, dass Christus durch seinen Tod die Vergebung der Sünden bewirkt habe, allein sie erörterten den Zusammenhang zwischen dem Tode Jesu und der Sündenvergebung nicht näher, und die später geltend gewordene Satisfactionstheorie wird bei ihnen keinesweges gefunden. Aus dem grossen Einflusse, welchen die Dämonologie auf die alte Kirche äusserte, ist die in der Schrift gar nicht gegründete Vorstellung mehrerer Kirchenväter zu erklären, dass der Tod Jesu ein dem Satan dargebrachtes Lösegeld gewesen sey, durch welches er die Menschen von der Macht desselben und namentlich von dem Tode losgekauft habe. Seit dem vierten und fünften Jahrhunderte indessen trat diese Vorstellungsweise wieder zurück und die Vorstellung ward die herrschende, dass Christus sein Blut Gott als das Lösegeld dargebracht habe, welcher eben dadurch bestimmt worden sey, nunmehr, da seiner Gerechtigkeit durch den Tod eines Unschuldigen Genüge geleistet sey, den Schuldigen die Strafe der Sünden zu erlassen. Schon Tertullian hatte davon das Wort *satisfacere* gebraucht und später trug man immer mehrere vom bürgerlichen Gerichte

entlehnte Ausdrücke auf das Verhältniss Gottes über, welcher um Christi willen die Sünder begnadige. Indessen stellte doch erst Anselm von Canterbury im elften Jahrhunderte die völlig entwickelte Theorie über die Genugthuung auf, welche, wenn gleich nicht in ihrem ganzen Umfange, doch im wesentlichen auch von unserer Kirche aufgenommen ward, und später bei vielen unserer Theologen ihrem ganzen Umfange nach Eingang fand. Jemehr in dem Zeitalter vor der Reformation die Meinung von der sündetilgenden Kraft der guten Werke, *satisfactiones canonicae, operis*, als der Wallfahrten, der Messe, des Fastens, des ehelosen Standes, Eingang gefunden hatte: desto mehr drangen die Reformatoren darauf, dass die von Christo geleistete Genugthuung der einzige und hinreichende Grund der Sündenvergebung sey. Es ist aber in den symbolischen Büchern hiervon vornemlich in dem Artikel die Rede, wo die Rechtfertigungslehre dargestellt wird, *Confess. Aug. Art. IV. Apol. Art. II. Artt. Smalc. P. II. Art. I. Form. Conc. Art. III.* beiläufig jedoch wird hiervon auch in den Artikeln, welche *de Christo, de peccato originis, de lege et evangelio* und *de praedestinatione* handeln, geredet. Es ist aber die kirchliche Genugthuungslehre, wie sie in den symbolischen Büchern enthalten ist, folgende: Gott hatte die Menschen unschuldig erschaffen, mit der Fähigkeit, sein Gesetz zu erfüllen, ausgerüstet, und unter der Bedingung des Gehorsams gegen sein Gesetz war ihnen die Verheissung des ewigen Lebens gegeben. Durch die Sünde aber wurden die Menschen der an die Erfüllung des göttlichen Gesetzes geknüpften Verheissung verlustig, und Gegenstände der gerechten göttlichen Strafe. Denn weil Gott gerecht ist, musste er die Uebertretung seines Gesetzes strafen. Weil aber Gott eben so gütig und gnadenreich, als gerecht ist, konnte er den ursprünglichen Rathschluss der Beseeligung der Menschen nicht aufgeben. Daher traf er eine Anstalt, durch welche seine Gerechtigkeit befriedigt und doch die gefallenen Menschen beseeligt werden könnten. Er veranstaltete eine Genugthuung für seine

ewig unveränderliche Gerechtigkeit. Derjenige nun, der diese Genugthuung leistete, war Jesus Christus, der Mittler und Erlöser der Menschen, welches Mittleramt er nach seiner ganzen Person, nach beiden Naturen verrrichtet hat. Ein blosser Mensch hätte das Werk der Versöhnung nicht vollenden können. Darum musste er Gott seyn, um ein der Grösse der Schuld entsprechendes, versöhnendes Opfer darbringen zu können. Um aber leiden und sterben und so die Strafe der Sünden tragen zu können, musste er Mensch seyn. Der Inbegriff alles dessen nun, was Jesus Christus gethan und gelitten hat, um der göttlichen Gerechtigkeit Genugthuung zu leisten, und damit die Strafen der Sünde aufzuheben, heisst seine Genugthuung, *satisfactio*, oder sein Mittleramt, welches bildlich auch das hohepriesterliche genannt wird. Es gehört aber zu der von Christo geleisteten Genugthuung 1) sein stellvertretender Tod, durch welchen er die Strafen der Sünden trug, welches Leiden des Unschuldigen von Gott den Schuldigen zugerechnet wurde, also, dass er sie nun für straflos erklärt und als Unschuldige behandelt. Dieser Theil der von Christo geleisteten Genugthuung wird *satisfactio poenalis*, *mors Jesu Christi vicaria* und *obedientia passiva* genannt, weil Christus eben dadurch, dass er diesen Leiden sich unterwarf, den Willen des Vaters vollbrachte und ihm Gehorsam bewies. Zum Beweise werden alle die oben erwähnten Stellen angeführt, in welchen eigentlich oder bildlich gesagt wird, dass Christus gestorben sey, um den Menschen die Vergebung der Sünden zu erwerben; auf welche Stellen man sich denn auch mit vollem Rechte berief, da in ihnen allerdings der Gedanke ausgedrückt ist, dass Christus anstatt der Menschen die Strafe der Sünde erduldet habe, welche sie, die Schuldigen, hätten erdulden sollen. Das zweite Stück der von Christo geleisteten Genugthuung aber ist die *impletio legis*, auch *obedientia activa* genannt. Durch sein Leiden zwar nahm Christus die Sündenstrafen hinweg; damit aber waren die Menschen noch nicht belohnungsfähig geworden. Damit sie

daher die ewige Seeligkeit erhalten könnten, musste Christus noch mehr für sie thun. Desshalb erfüllte er anstatt ihrer das göttliche Gesetz vollkommen, und auch diese *impletio legis divinae a Christo praestita* wurde den Menschen zugerechnet, so dass Gott um dieses von Christo geleisteten Gehorsams willen die Seeligkeit ihnen ertheilt. In den früheren symbolischen Büchern zwar wird dieses Dogma vom thuenden Gehorsame nicht gefunden; in der Concordienformel aber, *Art. III. p.* 684. *edit. Rechenb.* ist dieser Lehrtropus deutlich ausgedrückt, und wahrscheinlich hatte dazu der Ansbachische Hofprediger Karch durch die Behauptung Veranlassung gegeben, dass Christus um seiner selbst willen das Gesetz habe erfüllen müssen. Zum Beweise für dieses Dogma berief man sich vornemlich auf Rom. 5, 19. Gal. 4, 4. Phil. 3, 9. Hebr. 10, 7. Diesen Theil der von Christo geleisteten Genugthuung nannte man *satisfactionem legalem* oder *obedientiam activam,* den thuenden Gehorsam. Beides zusammengefasst macht das *meritum Christi* aus, welches dem sündigen Menschen also von Gott zugerechnet wird, dass er ihn um dieses Verdienstes Christi willen von der Strafe der Sünde freispricht und der ewigen Seeligkeit theilhaftig macht. Dieses *meritum Christi* ist theils *perenne*, ein immer geltendes, indem es einer neuen Genugthuung nicht bedarf, Hebr. 7, 26. 9, 12. 10, 12. theils *universale*, indem Christus für alle Menschen gestorben ist, wie aus den Stellen 2 Cor. 5, 15. 1 Tim. 2, 6. und daraus hervorgeht, dass von Christo gesagt wird, er habe die Sünde der Welt getragen, welches Wort den Begriff der Universalität in sich schliesst. Die zuletzt erwähnte Bestimmung ist in den symbolischen Büchern ausdrücklich enthalten und gegen die Calvinisten gerichtet, welche lehrten, dass Christus nur für die Erwählten gestorben sey.

Dieses kirchliche Dogma erweiterten die Theologen unserer Kirche, besonders im siebzehnten Jahrhunderte, so dass mehrere Bestimmungen aufkamen, welche, ob sie gleich kein symbolisches Ansehen hatten, doch fast allgemein gebilligt wurden. Hierher gehört 1) der im

Geiste des Anselm von Canterbury gemachte Versuch, die absolute Nothwendigkeit der Genugthuung zu beweisen, indem man darzuthun unternahm, dass Gott ohne empfangene Genugthuung die Sünde nicht habe vergeben können, dass aber auch das Verdienst Christi so unendlich sey, dass er die Sünde habe vergeben müssen. Hierher gehören ferner die näheren Bestimmungen über die Strafen, welche Christus erduldet habe, indem man lehrte, Christus habe alle Höllenstrafen intensiv getragen; womit die Meinung zusammenhing, dass die einzelnen Leiden Christi eine versöhnende Beziehung auf einzelne Gattungen von Sünden gehabt hätten. Vornemlich aber ward der Lehrbegriff vom thuenden Gehorsame erweitert, besonders seitdem der Lehrtropus von dem hohenpriesterlichen Amte Christi auf die Bahn gekommen war. Denn nun schrieb man Christo auch eine hohepriesterliche Fürbitte, *deprecatio, intercessio sacerdotalis*, zu, und dachte an eine feierliche Darbringung der Genugthuung, an ein Hintreten Christi vor Gottes Thron, wo er Gott sein Verdienst vorgehalten, um die Begnadigung der Menschen zu fordern. Zum Beweise berief man sich auf Rom. 8, 34. wo aber der Ausdruck: *ἐντυγχάνει ὑπὲρ ἡμῶν* entweder auf die versöhnende Kraft des Todes Christi, oder überhaupt auf seine Wirksamkeit zum Heile der Welt sich bezieht. Eben so wenig hätte man sich auf den bildlichen Ausdruck Hebr. 7, 25. 9, 24. berufen sollen. Und nicht genug, eine *intercessionem sacerdotalem* anzunehmen, es schrieben ihm auch manche einen hohenpriesterlichen Segen, *benedictionem sacerdotalem*, als eine besondere Handlung zu, und beriefen sich auf Act. 3, 26. wo jedoch *εὐλογεῖν* im allgemeinen *benefacere* heisst, und Christus überdiess gar nicht mit dem Hohenpriester verglichen wird. — Die erwähnten Erweiterungen aber haben die meisten biblischen Theologen der neueren Zeit aufgegeben. So haben die meisten gesagt, dass man auf den Versuch, eine absolute Nothwendigkeit der Erlösung durch den Tod Christi zu erweisen, Verzicht leisten und vielmehr bei der Lehre der Schrift stehen bleiben müsse,

dass es Gottes Wille und Rathschluss sey, die Menschen um Christi willen zu beseeligen. Eben so haben sie auch unterlassen, eine Beziehung der einzelnen Leiden Christi zu einzelnen Gattungen von Sünden nachzuweisen, weil auch hiervon die Schrift nichts sagt. Endlich ist auch die Lehre von dem thuenden Gehorsame Christi aufgegeben worden, seitdem sie von Töllner in der 1768 erschienenen Schrift: der thätige Gehorsam Christi — in Anspruch genommen worden war. Und das mit vollem Rechte. Denn es lässt sich nicht erweisen, dass ein thuender Gehorsam Christi in der Schrift gelehrt werde. Von den Stellen Matth. 3, 15. 5, 17. Jo. 17, 19. Gal. 4, 4 sq. leuchtet von selbst ein, dass in ihnen von einem stellvertretenden Gehorsame Christi nicht die Rede sey. Mit einigem Scheine dagegen lässt sich Rom. 5, 19. anführen, weil hier der παρακοῇ Adams die ὑπακοὴ Christi entgegengesetzt wird. Allein bei genauerer Erörterung ergiebt sich, dass unter dem Gehorsame Christi nichts anderes verstanden werde, als die dem Willen Gottes gemässe Uebernahme des Todes zum Heile der Welt. Daher haben denn die meisten biblischen Theologen unserer Kirche das Dogma vom thuenden Gehorsame, ob es gleich in der Concordienformel ausgedrückt ist, verlassen, wie diess namentlich von Döderlein, Morus und Storr geschehen ist. Dagegen aber haben alle biblische Theologen die in der Schrift deutlich ausgedrückte und wiederholt vorgetragene Lehre, dass Christus durch seinen Tod den Menschen die Vergebung der Sünden erworben habe, festgehalten und mussten sie festhalten, eben weil sie in klaren Zeugnissen der heiligen Schrift gegründet ist. Auch waren eben diese Theologen bemüht, die gegen diese Lehre erhobenen Einwürfe zu beantworten. Man wendete aber gegen dieselbe ein: 1) Dass es der Gerechtigkeit Gottes widerstreite, wenn ein Unschuldiger statt der Schuldigen leide, und seiner Weisheit, wenn die Strafe nicht den Sünder selbst treffe, da ja der Zweck aller Strafe Besserung seyn müsse. Hierauf erwiederten die biblischen Theologen, dass es Umstände geben könne, unter denen

es der Gerechtigkeit Gottes nicht widerstreite, wenn ein Unschuldiger statt der Schuldigen leide, dann nemlich, wenn der Unschuldige dieses Leiden freiwillig übernehme, wenn Ersatz dafür ihm zu Theil werde und wenn dem Schuldigen sein Leiden nur unter der Bedingung der eigenen Besserung zu Gute komme. Das alles sey der Fall bei Christo und dem von ihm zum Heile der Welt erduldeten Tode. Eben so wenig widerstreite diese Lehre der göttlichen Weisheit, indem die Sünder durch die Strafe, nicht bloss mittels der unmittelbaren Empfindung derselben, sondern auch mittels des warnenden Beispiels gebessert würden. Es sey daher der göttlichen Weisheit ganz angemessen, dass Gott durch das Leiden Christi sein Missfallen an der Sünde kund gemacht habe. Sodann hat man 2) eingewendet, dass Sündenstrafen, welche der Unschuldige erdulde, gar nicht Strafen genannt werden könnten. Hierauf erwiedern die (biblischen) Theologen, dass, obgleich Strafe im eigentlichen Sinne nur das den Sünder treffende Uebel genannt werden könne, man doch füglich sagen könne, dass ein anderer, welcher dieses Uebel auf sich nimmt, die Strafe des anderen trage; und finde man den Ausdruck Strafe unpassend, so könne man sich auch so erklären, dass man sage: Gott hat Jesu Christo, weil er freiwillig hierzu bereit war, gewisse unverdiente Leiden auferlegt und beschlossen, um dieser Leiden willen den Menschen die Sündenstrafe zu erlassen. Endlich 3) ist von manchen behauptet worden, dass die Lehre von dem stellvertretenden Verdienste Christi der Sittlichkeit gefährlich sey, weil der Mensch leicht auf den Gedanken kommen könne, dass er, um seelig zu werden, nur an dieses Verdienst sich halten dürfe, ohne nach Besserung des Herzens zu ringen. Diesen Einwurf aber haben die biblischen Theologen dadurch beantwortet, dass sie sagten, da der Empfang der Sündenvergebung in der heiligen Schrift von dem Glauben und von der guten Gesinnung abhängig gemacht werde: so sey diese Lehre der Sittlichkeit auf keine Weise nachtheilig, und könne, nur wenn man sie missverstehe, gefährlich werden. Im

Gegentheile müsse diese Lehre beitragen, den Tugendeifer zu wecken und zu nähren, indem sie dem Menschen Muth gebe und Freudigkeit zum Werke der Besserung, und die Liebe Gottes im hellsten Lichte ihn erkennen lasse.

§. 13.

Neque modo quamdiu Christus his in terris vivebat, hominum saluti prospexit, verum idem in coelos elatus rebus humanis bene consulere perexit. Primum enim per Apostolos eorumque collegas doctrinam suam successu inopinato propagari curavit, conservat eam in perpetuum, et qui eam suscipiunt, eos omnigenis animi bonis replet, opitulatur etiam suis eosque tuetur. Idem redux olim in terras mortuos resuscitabit, judicium solenne instituet et fidelibus felicitatem aeternam largietur. Denique impedimenta, quae consilio ejus et operi se opponunt, minuit et tollit, donec omnes ejus adversarii depressi fuerint. Quae quoniam Christus agit et olim acturus est, Dominus et Rex appellatur, eique regnum tribuitur.

Wie durch seine Lehre und seinen Tod während seiner Erscheinung auf Erden, so wirkt Christus auch im Stande seiner Erhöhung auf das Heil der Welt. Diese Wirksamkeit aber besteht 1) darin, dass er durch die Apostel und deren Gehülfen das Evangelium in der Welt ausbreiten liess, indem die hierzu gegründete Anstalt ganz auf ihn zurückgeführt wird, Eph. 4, 10 sq. Diese durch seinen Schutz und unter seiner Leitung eingeführte Lehre erhält er und wird sie erhalten bis an das Ende der Tage, wie er verheissen hat, Matth. 16, 18. 28, 18—20. Diejenigen nun, welche sein Evangelium aufnehmen, und desshalb die Seinen genannt werden, macht er geistiger Güter aller Art theilhaftig, Col. 2, 10. 1 Cor. 1, 5. Eph.

4, 10. beschützt sie und hilft ihnen, wesshalb er ὁ παράκλητος, ὁ ἐντυγχάνων ὑπὲρ ἡμῶν, *i. e. opitulans nobis*, genannt wird, 1 Jo. 2, 1. Ferner lehrt die Schrift, dass Christus zur Vollendung seines Werkes auf die Erde zurückkehren, die Todten erwecken, ein allgemeines Gericht halten, die Gläubigen von den Ungläubigen scheiden und die ersteren zur ewigen Herrlichkeit einführen werde. Dem Werke und Zwecke Christi aber stellen Hindernisse sich entgegen: der Unglaube der Juden, der Widerspruch der Heiden, die Sünde in dem Menschengeschlechte. Alle diese Hindernisse werden in der Schrift bildlich ἐχθροὶ τοῦ Χριστοῦ genannt, und in den Stellen, wo von einem ἀντίχριστος die Rede ist, 2 Thess. 2, 4. ist entweder an eine Personification dieser Hindernisse, oder an den Satan zu denken, von welchem, als von dem Urheber alles Bösen, diese Hindernisse kommen. Auch wird der Inbegriff alles dessen, was dem Zwecke Christi widerstreitet, im Johanneischen Evangelium vornemlich, ὁ κόσμος genannt, Jo. 8, 23. 15, 18, 19. 16, 8. Alle diese Hindernisse aber wird Christus endlich besiegen, welcher Gedanke in der Schrift mit einem aus Ps. 110, 1 sq. entlehnten Ausdrucke so bezeichnet wird, dass sie sagt, es würden alle seine Feinde zu den Füssen Christi gelegt werden, Act. 2, 35. 1 Cor. 15, 25. Hebr. 10, 13. Wiefern nun Christus auf solche Weise fortwährend zum Heile der Menschen wirkt, die Seinen schützt und die Hindernisse seiner Sache besiegt, in sofern wird er der Herr, ὁ κύριος, genannt, Act. 10, 36. 1 Cor. 8, 6. Eph. 4, 5. 2 Cor. 3, 16. und ὁ δεσπότης, 2 Pet. 2, 1. auch ὁ βασιλεύων, 1 Cor. 15, 25. Derselbe Gedanke wird anderwärts durch die bildlichen Ausdrücke κεφαλὴ, ποίμην, ἀρχιποίμην bezeichnet, Jo. 10, 16. 1 Pet. 5, 4. Eben so wird ihm in gleicher Beziehung ein Reich zugeschrieben, Col. 1, 13. und dieses Reich heisst, weil Christus, was er thut, im Auftrage Gottes thut, das Reich Gottes, das Himmelreich, das Reich Gottes und Christi, Eph. 5, 5. Demnach schreibt die Schrift Christo eine Wirksamkeit zu, welche über die Zeit seiner irdischen Erscheinung hinaus-

reicht und menschliche Kraft und Macht übersteigt. Christus lebt und regiert, fördert sein Werk durch seinen Einfluss auf Erden, und wird es vollenden, wenn er einst am Ende der Tage in Majestät und Herrlichkeit wiederkommt, die Todten erweckt und die Gläubigen und Frommen zur Herrlichkeit einführt. Diese biblische Lehre hält unsere Kirche fest, und obgleich hierüber, da kein Streit desshalb zwischen den Protestanten und Katholiken war, ausführliche Erörterungen in den symbolischen Büchern nicht gefunden werden: so werden doch die Aussprüche der alten Symbole wiederholt, und unverkennbar ist es, dass der Lehrbegriff unserer Kirche in diesem Punkte von dem Lehrbegriffe der früheren Zeit, abgesehen vom Chiliasmus, sich nicht entfernt hat.

§. 14.

Salus autem per Christum hominibus parata primum *in peccatorum remissione*, *h. e. in eo cernitur, quod Deus homines ob Christi meritum a peccatorum poenis absolvit; deinde* *in vitae aeternae felicitate*, *quae et ipsa ob Christi meritum hominibus contingere docetur; denique* *in animi tranquillitate et fiducia Deo habita*, *quae a peccatorum remissione et vitae futurae exspectatione venit, variisque nominibus a scriptoribus sacris appellatur. Quum homo, quem Deus ob meritum Christi a peccatorum poenis liberat,* δικαιοῦσθαι, *i. e. Deo probari in literis sacris dicatur, factum est, ut verbum justificationis ad scholas traduceretur. Est autem e sententia theologorum* *justificatio*, *decretum Dei de homine aliquo ob meritum Christi, cui fidem habet, a poenis peccatorum absolvendo atque ad salutem aeternam adducendo. De causa ejus* *efficiente*, *impulsiva et instru-*

mentali multum a theologis quaesitum et sancitum est, esse eam gratuitam, perfectam, certam, aequalem apud omnes, et, licet decretum justificationis a Deo initum immutabile sit, tamen fide amissa et ipsam posse amitti.

Das Heil, welches Christus durch seine Lehre, seinen stellvertretenden Tod und seine Regierung der Kirche den Menschen erworben hat und gewährt, besteht 1) in der Vergebung der Sünden. Denn die ἄφεσις τῶν ἁμαρτιῶν wird für die erste und hauptsächlichste Wohlthat Christi erklärt, Luc. 24, 47. Act. 5, 31. 10, 43: ob sie gleich nur unter der Bedingung des Glaubens an Christum und die versöhnende Kraft seines Todes empfangen werde, Rom. 3, 25. Act. 10, 43. Zwar kann Gott nicht mit einem Beleidigten verglichen werden, welcher vergiebt, wenn er keine Rache nimmt und keine feindselige Gesinnung gegen den Beleidiger hegt, und unvermeidlich muss es zu unwürdigen Vorstellungen von Gott führen, wenn man mit dem versöhnten Beleidigten ihn vergleicht: wohl aber kann Gott mit dem Herrn und Gesetzgeber verglichen werden, welcher die auf die Uebertretung seiner Gebote gesetzte Strafe erlässt, und diese Vergleichung ist es, welche der Lehre der Schrift von der Sündenvergebung zu Grunde liegt. Daher ist unter der Vergebung der Sünden nichts anderes zu verstehen, als: der Erlass der Strafen, welche Gott auf die Uebertretung seiner Gebote gesetzt hat. Gott vergiebt dem Menschen die Sünde, heisst daher: er erlässt ihm die verdiente Strafe; und dass Gott diess thue wegen des stellvertretenden Todes Jesu Christi, ist ausdrückliche, oft wiederholte Lehre der Schrift. Nicht genug aber, dass Gott um Christi willen dem Menschen die Sündenstrafe erlässt, er hat auch verheissen, ihn zur ewigen Seeligkeit, ἡ ζωὴ αἰώνιος, d. h. in einen Zustand der Befriedigung und der Glückseeligkeit ohne Ende zu führen, und auch diess, dass der Mensch um Christi willen zur Seeligkeit gelange, ist ausdrückliche und oft wiederholte Lehre der Schrift. Indem nun der Mensch

theils der Vergebung der Sünden sich bewusst wird, theils die zuversichtliche Hoffnung des ewigen Lebens ergreift, kommt Ruhe, Friede und Freudigkeit in seine Seele, so dass er auf Erden schon einen Vorschmack der Herrlichkeit hat, zu welcher er künftig durch Christum gelangen soll. Dieser Zustand des beruhigten, hoffenden und vertrauenden Gemüthes wird in der heiligen Schrift bald Friede mit Gott, bald Freude im heiligen Geiste — *effecta per spiritum sanctum* —, bald die Kindschaft und der kindliche Sinn, bald die Ueberzeugung von Gottes Liebe genannt, Rom. 5, 1 — 5. 8, 38 sq. Der Gedanke, dass der Mensch durch Christum Vergebung der Sünden erlange, wird von Paulus durch das Wort *δικαιοῦσθαι*, gerechtfertigt werden, ausgedrückt. Um nemlich im Gegensatze gegen die Juden darzuthun, dass der Mensch nicht wegen der Beobachtung des Mosaischen Gesetzes der Gegenstand des göttlichen Wohlgefallens werde, schärft Paulus wiederholt ein, dass der Mensch nur durch den Glauben an Christum vor Gott gerechtfertigt werde, Rom. 3, 24. 4, 16. Gal. 5, 2 — 5. Gott, der den Menschen gerecht macht, heisst *ὁ δικαίων*, die Handlung Gottes, vermöge welcher er dem Menschen das Verdienst Christi zurechnet, heisst *ἡ δικαίωσις*, und die Menschen, in wiefern sie um Christi willen von der Strafe der Sünden freigesprochen werden, werden *οἱ δικαιούμενοι*, die Gerechtfertigten, genannt. Dieser Paulinische Lehrtropus hat die Veranlassung gegeben, das Wort *justificatio*, Rechtfertigung, in den theologischen Schulen zu gebrauchen und mit diesem Ausdrucke namentlich die Wohlthat zu bezeichnen, die Christus durch seinen Tod den Menschen erworben hat. Es ist aber die Rechtfertigung im dogmatischen Sinne entweder ein *actus Dei*, oder ein *status hominis*. In der ersteren Beziehung ist sie *decretum Dei de homine aliquo a peccatorum poenis absolvendo et ad salutem aeternam adducendo*. Sie ist die Anwendung des allgemeinen Rathschlusses Gottes von der Beseeligung der Menschen durch Christum auf ein bestimmtes Subject. In der zweiten Beziehung ist sie der Zustand des Menschen, in welchem er der Vergebung

der Sünden sich bewusst ist und mit Zuversicht die ewige Seeligkeit von Gott erwartet. Meist jedoch wird das Wort in der ersten Beziehung gebraucht. In mehreren Stellen der symbolischen Bücher, namentlich *Aug. Conf. Art.* IV. *Apol. Art.* II. *Form. Conc. Art.* III. ist das Dogma von der Rechtfertigung näher bestimmt, und die bemerkenswerthesten Bestimmungen, die hierüber in den symbolischen Büchern gefunden werden, sind folgende: 1) Sie ist ein Geschenk der freien Gnade Gottes, so, dass der Mensch sie nicht verdient. Bei dieser Bestimmung schloss man vornemlich an die Paulinischen Stellen Rom. 3, 20 — 24. 5, 15 — 21. Tit. 3, 7. sich an. Eine besondere Veranlassung aber, diese Idee, namentlich dass der Mensch aus Gnade seelig werde, nicht durch seiner Werke Verdienst, hervorzuheben, fanden die Reformatoren in der zu ihrer Zeit herrschenden, der Sittlichkeit nachtheiligen Vorstellung von der Verdienstlichkeit der guten Werke. 2) Die Bedingung der Rechtfertigung ist der Glaube, und zwar nicht der allgemeine Glaube, sondern der Glaube an die versöhnende Kraft des Todes Jesu Christi, wobei ebenfalls auf die erwähnten Paulinischen Stellen besonders Rücksicht genommen ward, indem hier der Apostel im Gegensatze gegen die Juden lehrt, dass der Mensch durch die *πίστις*, nicht aber durch die *ἔργα τοῦ νόμου* Gott wohlgefällig und seelig werde. Dabei ward ausdrücklich eingeschärft, dass der Mensch durch den Glauben die Seeligkeit nicht verdiene, und mithin der Glaube nicht die *causa efficiens*, sondern nur die Bedingung der Rechtfertigung sey. Die späteren Theologen erklärten sich hierüber meist so, dass sie sagten, die *causa efficiens* bei der Rechtfertigung ist der dreieinige Gott; die *causa impulsiva interna* ist die Liebe Gottes; die *causa impulsiva externa* ist das Verdienst Christi: der Glaube aber ist die *causa instrumentalis* oder das *ὄργανον ληπτικόν*. Auch hat man die Rechtfertigung mit einem *actus forensis* verglichen, um damit der Vorstellungsweise der katholischen Kirche zu begegnen, nach welcher die Rechtfertigung als eine Handlung Gottes gedacht wird, durch welche er dem Menschen

eine habituelle Gerechtigkeit mittheile, ihn fromm und tugendhaft mache. Um dieser Vorstellungsweise zu begegnen und den Gedanken auszudrücken, dass die Rechtfertigung eine Handlung Gottes sey, durch welche bloss das Verhältniss des Sünders zu ihm, nicht aber entweder der Mensch selbst, oder Gott verändert werde, bediente man sich des erwähnten Ausdruckes. 3) Die *justificatio* ist *perfecta*, d. h. eine einige, ohne Theile und Grade, kein Mensch ist mehr gerechtfertigt, als der andere, obgleich Stufen und Grade der Seeligkeit stattfinden können. 4) Sie ist *certa*, d. h. so beschaffen, dass der Mensch ihrer gewiss werden kann. Endlich 5) ist sie *amissibilis*, d. h. der Mensch kann aus dem Verhältnisse des Gerechtfertigten wieder heraustreten, wenn er den Glauben verliert und von neuem der Sünde sich hingiebt.

§. 15.

Salutem, cujus auctor Christus generi nostro factus est, Deus omnibus hominibus destinavit: nam et doctrina Christi et mors ejus ad omnes homines pertinere docetur. Voluntas Dei beneficia per Christum parata omnibus hominibus tribuendi, gratia Dei universalis appellatur. Multi vero homines quum beneficiis religionis christianae careant, Deum ex voluntate antecedente quidem omnibus, e voluntate consequente vero tot tantum hominibus, quot ejus pro rerum natura participes esse possunt, salutem aeternam destinasse theologi praeceperunt idque Dei decretum praedestinationem appellarunt. Pertinet vero ad praedestinationem cum decretum electionis, quo Deus beneficia per Christum parata tot hominibus tribuit, quot iis potiri possunt, tum decretum reprobationis, quo Deus tot homines felicitate per Christum parata

carere sinit, quot per rerum naturam non possunt, eam accipere. At utrumque, cum electionis, tum reprobationis decretum, aeternum licet et immutabile, non absolutum est, sed hypotheticum, quod ecclesia nostra contra Calvinistas recte defendit. Ne autem omnes homines a Christi nomine alienos damnari temere credamus, tenendum est, in iis literarum sacrarum locis, ubi homines per fidem Christo habitam salutem aeternam adipisci dicuntur, non de universo genere humano, sed de iis tantum sermonem esse, quibus cognoscendae religionis christianae opportunitas data fuerit.

Die universelle Bestimmung des Christenthums und seiner Wohlthaten fasste vornemlich der Apostel Paulus auf; nach ihm auch andere Apostel. Gemäss dieser Idee nun, dass das Christenthum kein blosses Nationalinstitut sey, erklärten daher die Apostel, Gott wolle, dass allen Menschen geholfen werde und alle zur Erkenntniss der Wahrheit kämen, 1 Tim. 2, 4—6. Tit. 2, 12. Matth. 28, 19. Act. 1, 8. Von derselben Idee geleitet, stellten die Apostel ferner den Tod Jesu Christi als ein Opfer für die ganze Welt dar, und drückten diesen Gedanken vornemlich dadurch aus, dass sie sagten, er sey ὑπὲρ ὅλου τοῦ κόσμου gestorben, Jo. 1, 29. 1 Jo. 2, 2. 2 Cor. 5, 15. 1 Tim. 2, 6. In derselben Absicht endlich erklärten die heiligen Schriftsteller, dass die Wohlthaten des Christenthums den Menschen ohne Unterschied des Volkes, des Geschlechtes und des bürgerlichen Verhältnisses angeboten würden, Rom. 3, 29. Gal. 3, 28. Col. 3, 11. Daher ist es allerdings schriftgemäss, eine universelle Bestimmung des Christenthums und seiner Wohlthaten anzunehmen. Ob aber gleich die heiligen Schriftsteller ausdrücklich lehren, dass Gott die Wohlthaten des Christenthums ohne Rücksicht auf die Verschiedenheit des Volkes und der

Lebensverhältnisse Menschen aller Art bestimmt habe: so sagen sie doch keinesweges, dass die Kunde des Evangeliums zu allen Menschen gedrungen sey, noch erklären sie sich über das Schicksal derer, welchen das Evangelium nicht dargeboten wird. Den Rathschluss Gottes aber, vermöge dessen er aus den Menschen solche erwählt, die durch das Evangelium der Wohlthaten des Christenthums theilhaftig werden, bezeichnen sie mit den Worten: *προορίζειν, ἐκλέγεσθαι,* Rom. 8, 30. Eph. 1, 5. 1 Cor. 1, 27 sq. und nennen desshalb die Christen *ἐκλεκτοὺς,* 1 Pet. 1, 2. Tit. 1, 1. Col. 3, 12. Was nun in der Schrift von dem Rathschlusse Gottes, dass er diese und jene zum Christenthume führe, gesagt wird, das trägt der kirchliche Lehrbegriff auf den Rathschluss Gottes, der die ewige Seeligkeit der Menschen betrifft, über, und da die Vulgata das neutestamentliche *προώρισεν* durch *praedestinavit* übersetzt hat: so ist dieser Rathschluss *praedestinatio* genannt worden, wovon vornemlich im elften Artikel der Concordienformel die Rede ist. Hier nun wird erklärt, dass unter *praedestinatio* zu verstehen sey — der von Ewigkeit aus Liebe gegen die Menschen und um des Verdienstes Christi willen gefasste Rathschluss Gottes, die Menschen durch Christum zu beseeligen. Ausdrücklich wird dieser Rathschluss *decretum*, *consilium* genannt, weil ein blosses Vorherwissen, eine blosse *praescientia* oder *praevisio* nie wirksam und nicht die Ursache der Seeligkeit seyn könne. Auch wird erklärt, Gott habe beschlossen, das menschliche Geschlecht *voluntate seria* durch Christum zu erlösen und alle Menschen ohne Ausnahme durch Christum seelig zu machen. Um aber der Schwierigkeit auszuweichen, welche darin besteht, dass nicht alle Menschen durch Christum seelig werden, sey es nun, dass sie ihn verwerfen, oder dass sie von der Gemeinschaft des Evangeliums entfernt bleiben, unterschieden spätere Theologen zwischen *voluntas Dei antecedens*, dem Rathschlusse Gottes an sich, und *voluntas Dei consequens*, dem Rathschlusse und Willen Gottes, in wiefern er durch ausser ihm liegende Gründe bestimmt werde, und

sagten: *e voluntate antecedente* will Gott alle Menschen durch Christum seelig machen, *e voluntate consequente* aber ertheilt er dieses Heil nur denen, welche vermöge der Natur der Sache desselben theilhaftig werden können. Von der *praedestinatio* unterschied man theils die *electio*, theils die *reprobatio*. Unter der ersteren verstand man *eum Dei actum, quo hominem peccatorem quemvis per fidem in Christum emendatum ad vitam aeternam ante saecula praeordinavit.* Also besteht der Rathschluss der Erwählung darin, dass Gott denen, welche die Bedingung des Heiles erfüllen, d. h. an Christum glauben und durch diesen Glauben gebessert werden, die ewige Seeligkeit zu ertheilen beschlossen hat. Unter der *reprobatio* aber verstand man *eum Dei actum, quo hominem propter meritum Christi sponte rejectum mortis aeternae damnavit*, also den Rathschluss Gottes, vermöge dessen er jeden, welcher Christum verwirft, des durch ihn erworbenen Heiles entbehren lässt, oder, wie die symbolischen Bücher sich ausdrücken, verdammt. Von beiden Rathschlüssen aber, von dem der Erwählung eben sowohl, als von dem der Verwerfung, haben unsere Theologen ausdrücklich erklärt, dass sie *decreta hypothetica*, nicht aber *absoluta* seyen. Diess erklärten sie im Gegensatze gegen die Lehre Calvin's vom *decreto absoluto*, welches in den symbolischen Büchern *funis desperationis* genannt wird. Calvin nemlich, in consequenter Durchführung der Augustinischen Lehre von dem gänzlichen natürlichen Unvermögen des Menschen zum Guten, lehrte, dass der Grund davon, dass einige Menschen seelig, andere verdammt werden, nicht in den Menschen, sondern in Gott liege, und dass daher der Rathschluss der Erwählung und der Verwerfung ein *decretum absolutum* sey, welches Gott hinsichtlich jedes einzelnen Menschen von Ewigkeit her, mithin ohne Rücksicht auf sein Verhalten, gefasst habe. Diese in Calvin's Schriften ausgedrückte Lehre ward auch in der *Confessio Belgica* und von der *Synodus Dordracena* bestätigt. Ob nun gleich die Lehrer unserer Kirche von eben den Prämissen ausgingen, von welchen Calvin ausging: so wichen sie doch

dieser trostlosen Lehre dadurch aus, dass sie dem Menschen das Vermögen, die ihm dargebotene göttliche Gnade anzunehmen oder auszuschlagen, zuschrieben, und daher keine *gratiam irresistibilem*, sondern *resistibilem* annahmen. An den in den symbolischen Büchern festgesetzten Bestimmungen über Prädestination kann Unbestimmtheit eben so wenig, als Willkür in dem Gebrauche der Worte verkannt werden. Erstens nemlich muss getadelt werden die Unterscheidung zwischen dem allgemeinen Rathschlusse Gottes, alle Menschen durch Christum seelig zu machen, und dem besonderen Rathschlusse, diejenigen seelig zu machen, von denen er voraus sah, dass sie an Christum glauben würden. Denn da Gott voraussah, dass nicht alle Menschen an Christum glauben würden, aber auch die im voraus erkannte, welche sich belehren lassen würden: so kann jener allgemeine Rathschluss sich doch nur auf diese erstrecken und mithin kein allgemeiner seyn. Das fühlten denn auch die Verfasser der symbolischen Bücher und erklärten desshalb, obwohl nicht übereinstimmend mit sich selbst, dass die Prädestination bloss auf die Frommen sich beziehe. Die Unterscheidung aber, durch welche man der Sache zu Hülfe kommen wollte, zwischen vorhergehendem und nachfolgendem Willen Gottes ist schon desshalb unzulässig, weil sie die Vorstellung, als ob er zurücknehme, was er beschlossen hat, einzuschliessen scheint. Sodann ist auch der Ausdruck *electio* unpassend, weil er auf den Begriff einer Wahl und Willkür führt, und im Grunde nicht Gott, sondern der Mensch der Erwählende ist, wiefern er nemlich die ihm dargebotene Gnade annimmt oder verwirft. Ueberdem sind die Worte *praedestinatio* und *electio* nicht völlig schriftgemäss gebraucht, indem die ihnen entsprechenden neutestamentlichen Ausdrücke, προορίζειν und ἐκλέγειν, nicht auf den Rathschluss der Seeligkeit und Verdammung, sondern darauf sich beziehen, dass Gott aus der Menge der Menschen die, welche er zum Christenthume führte, erwählt und erlesen habe. In wiefern aber die Lehre unserer Kirche dem Calvinischen Dogma entgegengesetzt ist und gegen dasselbe einen bedingten

Rathschluss der Erwählung und der Verwerfung und die Allgemeinheit der göttlichen Gnade behauptet, ist das Recht auf ihrer Seite, mag man nach der Schrift, oder nach der Vernunft diesen Gegenstand beurtheilen. Zwar giebt es allerdings Stellen in der heiligen Schrift, auf welche sich die reformirte Kirche nicht ohne Grund berufen hat: allein auch wenn es Stellen gäbe, in denen die Schrift so sich ausdrückte, dass sie Gott einen willkürlichen Rathschluss unbedingter Erwählung und Verwerfung zuschriebe: so kann doch unsere Kirche mit Recht auf andere Stellen, welche für das Gegentheil zeugen, sich berufen und den Grundsatz geltend machen, dass jene aus diesen erklärt werden müssen. Der Buchstabe der Schrift ist allerdings in mehreren Fällen für die Calvinische Theorie, ihr Geist aber ist gegen sie und für die Lehre unserer Kirche. Auf diejenigen Stellen zwar, besonders des Alten Testamentes, wo die Schrift so sich ausdrückt, als ob Gottes allmächtiger Wille alles thue, was wir von der freien Bestimmung des Menschen ableiten, berufen sich die Vertheidiger des *decreti absoluti* ohne hinreichenden Grund. Denn wenn es heisst: Gott verstockt den Sünder, schlägt ihn mit Blindheit, giebt ihm den Taumelkelch: so ist diess Vermenschlichung Gottes, ähnlich den Redensarten, wo gesagt wird, dass Gott ruhe, schlafe, wache. Eben so wenig beweisen die von Calvin gebrauchten alttestamentlichen Stellen, in denen von einer Erwählung die Rede ist, indem diese von der Auswahl des Jsraelitischen Volkes zum Volke Gottes handeln, nicht aber auf eine Erwählung einzelner zur Seeligkeit sich beziehen. Dagegen hat sich Calvin nicht ohne Grund auf Rom. 9, 13 sqq. 1 Pet. 2, 8. und Jud. 4. berufen. Zwar ist in der erwähnten Stelle an die Römer nicht zunächst von der Auswahl einiger Christen zur Seeligkeit, sondern von der Wahl der Nichtchristen zu Christen die Rede, und Paulus behauptet die Freiheit Gottes in dieser Wahl, um den Jüdischen Particularismus zu bestreiten. Jndessen bleibt doch immer in dieser Stelle die Idee der Willkür, und nicht ohne Grund hat sie Calvin auf die Erwählung

zum Glauben und zur Seeligkeit übergetragen. Ob aber gleich in einigen Stellen der Schrift, wenn man festhält an dem Worte, das *decretum absolutum* zu liegen scheint: so ist es dennoch der Lehre der Schrift entgegen. Denn 1) widerstreitet es der Idee Gottes, welche durch die ganze heilige Schrift hindurchgeht, der Idee Gottes als eines heiligen und gerechten Wesens. 2) Zeugen gegen diese Lehre alle die Stellen der Schrift, in denen die Menschen zum Glauben und zur Besserung ermahnt und vor dem Unglauben und der Sünde gewarnt werden, indem ja in allen diesen Stellen vorausgesetzt wird, dass der Mensch sich selbst bestimmen, das ihm angebotene Heil annehmen oder verwerfen könne. Endlich 3) erklärt die Schrift ausdrücklich, dass Gott das Heil aller Menschen wolle, 1 Tim. 2, 4—6. Daher ist das *decretum absolutum* dem Geiste des Evangeliums entgegen, und übereinstimmend mit demselben ist von den Lehrern unserer Kirche gelehrt worden, dass die Gnadenwahl und die Verwerfung ein bedingter Rathschluss Gottes sey. Eben so ist diese Lehre unserer Kirche auch der Vernunft gemäss: denn 1) kann die Vernunft die Idee der menschlichen Freiheit, welche durch das *decretum absolutum* vernichtet wird, nicht aufgeben. Sodann erscheint Gott 2) als der Urheber des Bösen, wenn nicht in dem Menschen, sondern in ihm selbst der Grund des Unglaubens und der Sünde liegt. Endlich 3) ist die Lehre von der unbedingten Erwählung und Verwerfung mit der wahren Idee Gottes unvereinbar und der Sittlichkeit, wie der Ruhe des Herzens gefährlich. Darin aber, dass der Glaube an Christum die nothwendige Bedingung der Seeligkeit sey, stimmt das Lutherische Dogma mit dem Calvinischen Dogma überein, und da unsere Kirche die bessernde Gnade einzig an das Evangelium und an die Sacramente bindet, und ohne diese Gnade den natürlichen Menschen für völlig unfähig zum Guten erklärt: so ist es allerdings folgerecht, zu lehren, dass die Nichtchristen keinen Antheil an der Versöhnung und Seeligkeit haben. So lehrte denn auch Augustin, so auch Luther, und die Verfasser der symbolischen Bücher theilten unstreitig

dieselbe Ansicht, obgleich die Verdammung der Heiden nirgends ausdrücklich von ihnen ausgesprochen worden ist. Von jeher indessen sträubte sich das menschliche Gefühl gegen die Härte dieser Behauptung. Einige Scholastiker schon öffneten den Heiden den Zutritt in den Himmel und viele Theologen unserer Kirche der früheren Zeit schon, wie Gerhard und Bengel, stellten die Heiden der Gnade und der Barmherzigkeit Gottes anheim. Zwingli aber behauptete ausdrücklich, dass auch weise und fromme Heiden seelig werden könnten. Eben so die Socinianer und Arminianer, und in der neueren Zeit fast alle Theologen unserer Kirche, namentlich auch Reinhard, Storr und Döderlein. Ob nun gleich diese Lehre nicht behauptet werden kann, wenn man das kirchliche Dogma in seiner ganzen Strenge festhält: so ist es doch dem Neuen Testamente eben sowohl, als der Vernunft völlig gemäss, und lässt als eine ächt christliche Lehre sich rechtfertigen. Denn 1) ist die Prämisse, von welcher das kirchliche Dogma ausgeht, dass der Mensch gar keine natürlichen Kräfte zum Guten habe, irrig und schriftwidrig, indem die Schrift unverkennbar dem Menschen das Vermögen, zwischen dem Guten und dem Bösen zu wählen, zuschreibt; lehrt, dass auch die Nichtchristen eine richtige Erkenntniss von Gott sich erwerben könnten, Rom. 1, 21. und behauptet, dass die Heiden von Natur das Sittengesetz zu erfüllen vermöchten, indem ihr Gewissen über das Gute und Böse sie belehre, Rom. 2, 14. 2) Auch dann, wenn die Seeligkeit durchaus von der Versöhnung Christi abhängig gemacht wird, kann doch den Heiden Antheil an derselben zugeschrieben werden, indem Gott nichts hindern kann, die Kraft der Versöhnung auch auf solche zu erstrecken, welche ohne ihre Schuld der Kenntniss der Versöhnungsanstalt entbehren. Daher kann man die Lehre, dass der Mensch nur durch Christum und um Christi willen seelig werde, festhalten, und doch auch für die Heiden den Himmel öffnen. 3) Alle die Stellen des Neuen Testamentes, aus denen man hat beweisen wollen, dass die Nichtchristen verdammt wür-

den, sind irrig gedeutet worden. So die Stelle Marc. 16, 16. indem hier ἀπιστεῖν nicht heisst: nichts von Christo wissen, sondern: Christum verwerfen, und analog ist den anderwärts vorkommenden Ausdrücken: μὴ ἀκούειν, ἀθετεῖν, μὴ λαμβάνειν τὰ ῥήματα αὐτοῦ. Eben so beziehen sich die Worte Christi, Jo. 3, 16—18. nur auf diejenigen, welche seinen Unterricht genossen. Auf ähnliche Weise sind die Stellen Jo. 14, 6. 17, 3. zu beurtheilen. Endlich 4) streiten viele Aeusserungen des Neuen Testamentes mit der Annahme einer absoluten Verdammung der Heiden. So wird Act. 14, 17. 17, 24—29. ausdrücklich versichert, dass Gott auch zur Beseeligung der Heiden wirke. So wird Act. 10, 35. vorausgesetzt, dass der Heide sich bessern könne, und eben darauf führen die wiederholten Erklärungen der Schrift hin, dass Gott den Menschen nach dem Maasse seiner Kenntniss und Kraft richten werde, Matth. 25, 14—30. Luc. 12, 47. Rom. 2, 6—11. Ueberdem wird 1 Jo. 2, 2. ausdrücklich gesagt, dass die Kraft der Versöhnung auf die ganze Welt sich erstrecke, und endlich widerstreitet die Behauptung, dass alle Nichtchristen verdammt würden, der Idee Gottes, als eines Gottes der Liebe, welche durch das ganze Neue Testament hindurchgeht.

§. 16.

Ut autem homines ii fiant, qui salutem per Christum partam tenere possint, ipse Deus ita iis adest, ut eos ad fidem Christo habendam et vitam emendandam adducat. Quod in literarum sacrarum locis nonnullis ipse Deus, idem in aliis spiritus sanctus operari docetur, quem scriptores sacri tanquam commune omnium Christianorum bonum, pignus futurae felicitatis certissimum eorumque omnium auctorem describunt, quae Christiani cogitant, sentiunt et moliuntur. Eam igitur salutarem Dei et spiritus sancti in mentibus

22

hominum ad fidem honestique studium adducendis efficaciam nunc gratiam effectivam seu applicatricem, nunc operationes spiritus sancti theologi appellarunt, et singulas spiritus sancti operationes distinguentes, munus quadruplex, elenchticum seu epanorthoticum, didacticum, paedeuticum et paracleticum, ei tribuerunt. Praeterea de hac gratia effectiva decretum est, eam neque irresistibilem esse, neque immediatam, neque ita operari, ut effectus ejus a sensibus, interni animi motu excitatis, discernantur. Quam quidem Dei gratiam eam maxime ob causam summum beneficium colendum esse theologi nostri docuerunt, quod homo in rebus spiritualibus prorsus caecutiat, et opus emendationis suapte vi neque inchoare, neque continuare possit.

Der Glaube an den Erlöser und die aus ihm entspringende gute Gesinnung ist die Bedingung des durch Christum erworbenen Heiles. Dass nun der Mensch diese Bedingung erfülle, dazu wird er von Gott und dem göttlichen Geiste selbst geleitet, wie die Schrift diess wiederholt und ausdrücklich versichert, ohne jedoch hierdurch die Selbstthätigkeit des Menschen ausschliessen zu wollen. Die Idee, dass Gott auf den menschlichen Geist wirke, war schon vor dem Christenthume vorhanden. In sehr vielen Stellen des Alten Testamentes, der Propheten vornemlich, wird die Weisheit, die Kraft zum Guten, die fromme Rührung, die Begeisterung von dem göttlichen Geiste hergeleitet. Dieselbe Idee finden wir im Neuen Testamente wieder und zwar in besonders naher Beziehung zu dem Zwecke des Christenthums. Denn einstimmig lehren die heiligen Schriftsteller, dass der Mensch, indem er zum Evangelium sich wende, den göttlichen Geist empfange, welcher mächtig in ihm wirke, im Glauben ihn stärke, Trost ihm gebe

und Hoffnung und ein Unterpfand der ewigen Seeligkeit ihm werde. Dieser Geist Gottes ist der Urheber von allem, was der Christ denkt, will und beschliesst. Er wirkt die Ueberzeugung von der Liebe Gottes gegen die Sünder, Rom. 5, 5. er unterstützt die Christen bei ihrem Gebete, Rom. 8, 26. 15, 13. Gal. 5, 5. er wirkt in dem Menschen das Gute, Gal. 5, 22. Die Mittheilung dieses Geistes wird als ein Beweis der Liebe Gottes gegen die Menschen und als ein Unterpfand ihrer ewigen Seeligkeit beschrieben, Eph. 1, 13 sq. Jo. 3, 33. 6, 27. 1 Jo. 3, 24. Was in den meisten Stellen *πνεῦμα ἅγιον* heisst, dass wird in anderen *χαρίσματα*, Gaben Gottes, genannt. Auch reden die heiligen Schriftsteller von einem Wohnen des göttlichen Geistes in den menschlichen Seelen, worunter nichts anderes als ein bleibendes, fortdauerndes Einwirken verstanden wird, Rom. 8, 9 sqq. Gal. 4, 6. 1 Cor. 3, 6. 6, 19. Eph. 2, 22. Was in den meisten Stellen des Neuen Testamentes als Wirkung des göttlichen Geistes beschrieben wird, das wird in anderen von Gott selbst hergeleitet. Denn es wird gesagt, Gott wirke, dass der Mensch das Christenthum annehme, Act. 16, 14. Phil. 1, 6. er befördere die Wirksamkeit der erkannten Lehre, 1 Cor. 3, 6. führe den Menschen zur Besserung und Heiligkeit, Phil. 2, 13. 2 Tim. 2, 25. befestige und erhalte ihn im Glauben und im Guten, 1 Cor. 1, 8. 2 Thess. 2, 17. 1 Pet. 5, 10. Die Art und Weise der Wirksamkeit des göttlichen Geistes aber beschreiben die heiligen Schriftsteller nicht näher. Das jedoch kann aus einigen Aeusserungen geschlossen werden, dass sie nicht bloss an die durch die natürliche Wirkung der christlichen Lehre entstehende Erleuchtung und Besserung, sondern auch an eine unmittelbare Wirkung des göttlichen Geistes gedacht wissen wollen. So z. B. wird Act. 16, 14. von der Lydia gesagt, dass Gott das Herz ihr geöffnet habe, so dass sie auf das merkte, was Paulus sprach, wobei folglich an eine von der Kraft der christlichen Lehre verschiedene Wirksamkeit Gottes gedacht werden muss. Eben so wird Rom. 15, 13. die *δύναμις*

des heiligen Geistes von dem Glauben, von dem *πιστεύειν* unterschieden, und dasselbe lässt sich auch aus Jo. 6, 44. und 65. folgern. Ausserdem aber erklären sich die heiligen Schriftsteller nicht näher, obgleich soviel gewiss ist, dass sie, indem sie auf den heiligen Geist als eine Glauben und Besserung wirkende Kraft hinweisen, die Selbstthätigkeit des Menschen nicht ausschliessen wollen. — Gemäss der biblischen Lehre, dass der göttliche Geist auf die menschlichen Seelen einwirke, lehrt denn auch unsere Kirche einen solchen Einfluss des göttlichen Geistes auf die Gemüther der Menschen. Diese Wirksamkeit Gottes wird in den Schulen *gratia Dei*, und zwar *gratia effectiva* oder *applicatrix* genannt, unter welcher daher zu verstehen ist: die Wirksamkeit Gottes, durch welche er den Menschen zum Glauben und zur Besserung erweckt und führt. Das Wort *χάρις* zwar wird im Neuen Testamente in mehrfachem Sinne genommen, indem es bald jede freiwillige Wohlthat Gottes, bald insbesondere die Wohlthat der Erlösung durch Christum bezeichnet. Doch kommen auch einige Stellen vor, als Act. 18, 27. Eph. 4, 7. 2 Cor. 1, 12. 1 Pet. 4, 10. in welchen das Wort von der Wirksamkeit Gottes zur Besserung der Menschen gebraucht wird, so dass der dogmatische Sprachgebrauch, nach welchem diese Wirksamkeit *gratia* genannt wird, durch die Schrift sich rechtfertigen lässt. Was man *gratia* nennt, dasselbe ist auch mit dem Ausdrucke *operationes spiritus sancti* bezeichnet worden, worunter daher zu verstehen sind: *actiones spiritus sancti, quibus modo peculiari in hominum mentibus motus pios et salutares excitat.* Da die Besserung des Menschen vorbereitet, zur Wirklichkeit gebracht und befestigt werden muss: so hat man das Werk der göttlichen Gnade in drei Theile getheilt und zwischen *gratia praeveniens seu praecurrens*, *gratia operans* und *gratia cooperans* unterschieden. Auch haben manche die Wirksamkeit des göttlichen Geistes auf folgende vier Stücke zurückgeführt, indem sie ihm ein *munus quadruplex* zuschrieben: Nemlich 1) ein *munus elenchticum*, welches darin

besteht, *quod spiritus sanctus hominem peccatorum arguit*; mit Rücksicht auf Jo. 16, 8. wo jedoch ἐλέγχειν soviel als überzeugen bedeutet. Andere nannten es *officium epanorthoticum*, nach 2 Tim. 3, 16. 2) *Munus didacticum*, welches darin besteht, dass der göttliche Geist dem Menschen die göttliche Wahrheit lehrt; mit Rücksicht auf Jo. 16, 13—15. 3) *Munus paedeuticum*, welches darin besteht, dass der göttliche Geist den Menschen zur Erfüllung seiner Pflichten antreibt; mit Rücksicht auf 2 Tim. 3, 16. Endlich 4) *munus paracleticum*, welches darin besteht, dass der göttliche Geist die menschliche Seele tröstet und erfreuet durch die Hoffnung des ewigen Heiles; mit Rücksicht auf Rom. 8, 16 und 26. — Ausserdem ist von den Theologen unserer Kirche noch Folgendes festgesetzt worden: 1) *Gratia Dei non est irresistibilis*, im Gegensatze gegen die Vertheidiger des *decreti absoluti*. Zwar sagten auch unsere Theologen, dass die Eindrücke, die der göttliche Geist auf das menschliche Gemüth mache, *inevitabiles* seyen, erklärten aber doch, dass sie nicht *irresistibiles* seyen, dass die göttliche Gnade dem Menschen keine Gewalt anthue, sondern es ihm überlasse, ob er ihr folgen wolle, oder nicht. 2) *Gratia Dei non est immediata, sed cum verbo Dei et sacramentis conjuncta*, der göttliche Geist wirkt nicht unmittelbar auf das menschliche Gemüth, sondern nur durch das göttliche Wort und durch die Sacramente. Durch diese Behauptung wollten die Lehrer unserer Kirche den Schwenkfeldianern und anderen Schwärmern begegnen, welche viel von einem inneren Lichte, einer Einsprache des göttlichen Geistes redeten und eine von dem göttlichen Worte unabhängige Wirkung desselben annahmen. Auch haben endlich mehrere unserer Theologen erklärt, dass die Wirkungen der Gnade mit den natürlichen Wirkungen des menschlichen Geistes ununterscheidbar zusammenflössen, und es daher unmöglich sey, zu bestimmen, was der göttliche Geist in dem menschlichen Gemüthe gewirkt habe. Es hebt aber das Dogma unserer Kirche die Gnadenwirkungen um so mehr hervor, da es dem durch die Sünde

verderbten Menschen alle natürlichen Kräfte zum Guten abspricht. Die alte Kirche hatte sich über das Verhältniss der göttlichen Gnade und der freien Selbstthätigkeit des Menschen nicht näher erklärt, und indem sie auf der einen Seite eine zum Glauben und zur Besserung leitende Wirksamkeit Gottes einstimmig annahm, schrieb sie doch auf der anderen Seite dem Menschen Freiheit zu und selbstthätige Theilnahme am Werke seiner Besserung, τὸ ἑκούσιον. Erst mit Augustins Lehre von dem gänzlichen Verderben der menschlichen Natur durch die Erbsünde kam die Lehre, dass die Gnade oder der göttliche Geist alles in dem Menschen wirke, und er aus eigener Kraft das Werk seiner Besserung weder anfangen, noch fortsetzen könne, auf die Bahn. So gross aber auch das Ansehen Augustins im Abendlande war, so gab es doch viele Lehrer, welche dem Menschen auch einigen Antheil an dem Werke seiner Besserung zuschrieben, und, weil sie damit dem Pelagius, dem Gegner Augustins, sich näherten, Semipelagianer genannt wurden. Während des ganzen Mittelalters war immer ein grosser Theil der Kirchenlehrer dem Semipelagianismus zugethan. Indem nun Luther das Augustinische Dogma von dem gänzlichen Unvermögen des Menschen zum Guten erneuerte, musste er der Gnade alles zuschreiben, und sehr stark sprach er hierüber besonders in der dem Erasmus entgegengesetzten Schrift, *de servo arbitrio*, sich aus. — Diese strenge Vorstellung Luthers suchten später mehrere Lehrer, namentlich Major, Paul Krell, Johann Pfeffinger und Victorin Striegel, zu mildern, indem sie lehrten, dass, wie tief auch der Mensch durch die Sünde gefallen und wie unentbehrlich auch die Gnade ihm sey, er doch etwas bei dem Werke seiner Besserung mitwirken könne; woraus denn die synergistischen Streitigkeiten in unserer Kirche entstanden. Die Verfasser der Concordienformel aber hielten sich, wie in anderen Dingen, so auch hierin an die Vorstellungsweise Luthers, verwarfen die erwähnte Ansicht unter dem Namen des Synergismus und erklärten sich hierüber ausdrücklich

und ausführlich im 2. Artikel, wo das Dogma weit genauer entwickelt und weit strenger gefasst ward, als es früher im 18. Art. der Augsburgischen Confession geschehen war. Hier nun erklärte man sich darüber so, dass man sagte, der Mensch habe zwar *in rebus naturalibus et civilibus liberum arbitrium*, könne zwar in weltlichen und bürgerlichen Angelegenheiten nach Ueberzeugung und freier Wahl handeln, ermangele aber *in rebus spiritualibus*, in geistigen Dingen, die sein Heil betreffen, des *liberi arbitrii*, und sey mithin unvermögend, die Besserung nach Christi Sinne zu wirken, so dass also alles in ihm durch die göttliche Gnade, durch den göttlichen Geist gewirkt werden müsse, ob er gleich der Wirkung desselben zu widerstehen und sein Herz gegen sie zu verhärten vermöge. Indem nun die Concordienformel auf der einen Seite alles von der Gnade ableitete, und doch auf der anderen die Unwiderstehlichkeit der Gnade und das *decretum absolutum* verwarf, gerieth sie allerdings in manche Widersprüche. Denn widersprechend ist es unstreitig, auf der einen Seite zu leugnen, dass der Mensch selbst das Verlangen, dem Evangelium zu glauben, nicht durch sich selbst, sondern nur durch den göttlichen Geist haben könne, und doch auf der anderen Seite zu behaupten, dass er das Wort durch sich selbst annehmen oder verwerfen könne. Eben so ist es widersprechend, auf der einen Seite zu behaupten, der Mensch könne das göttliche Wort ohne die Erleuchtung des göttlichen Geistes nicht verstehen, und doch auf der anderen Seite ihn für strafbar zu erklären, wenn er das göttliche Wort nicht mit dem Vorsatze und der Absicht, es zu verstehen, aufnehme. Das haben denn auch mehrere von den Theologen, welche sonst der Regel der Symbole genau folgten, anerkannt und daher unterlassen, die Lehre von dem natürlichen Unvermögen des Menschen zum Guten in ihrer ganzen Strenge vorzutragen, indem sie jedoch die Unentbehrlichkeit der göttlichen Gnade und das Bedürfniss des Menschen, sie zu suchen, nachdrücklich behaupteten. So erklärten sich namentlich Tittmann, *de*

opere spiritus sancti salutari, und *de inhabitatione spiritus sancti*; ferner Storr, *de spiritus sancti in mentibus nostris efficacia*, und Spalding, vom Werthe der Gefühle im Christenthume.

§. 17.

Ita igitur homo operante spiritu sancto eo adducitur, ut doctrinam Evangelii animo sincero amplectatur, peccatum fugiat et ad bonum pronus ei perpetuo studeat; quae animi mutatio variis dicendi formulis, propriis nunc, nunc tropicis, a scriptoribus sacris describitur. Quivis autem, qui salutem per Christum partam tenere cupit, homo novus fiat necesse est. Etenim omnibus ad regni divini communionem adspirantibus duplex ea proposita conditio est, ut et fidem habeant Evangelio, et virtutem Deo probatam colant. Quibus quidem literarum sacrarum decretis dogma de ordine salutis, de modo in literis sacris praescripto, quo homo salutem per Christum partam possit debeatque tenere, superstructum est.

Nur durch die göttliche Gnade oder durch den göttlichen Geist wird in dem Menschen, der sein Herz ihm öffnet und seiner Leitung folgt, eine gänzliche Veränderung seiner Denk- und Sinnesart hervorgebracht. Die Schrift nennt diese Veränderung bald μετάνοιαν, Matth. 4, 17. 9, 13. bald ἁγιασμὸν, 1 Thess. 5, 23. 1 Cor. 6, 11. bald ἀνακαίνωσιν, Tit. 3, 5. Rom. 12, 2. bald ἐπιστροφὴν, welches Wort ursprünglich von dem Uebergange vom Götzendienste zur Verehrung des wahren Gottes, dann vom Uebergange zur christlichen Religion, Act. 11, 21. 15, 3. aber auch von der Rückkehr der Sünder zur Tugend gebraucht wird, Luc. 22, 32. bald παλιγγενεσία, Jo. 3, 3. Auch drückt sich die Schrift zuweilen darüber so aus, dass

sie sagt, der Mensch müsse eine *καινὴ κτίσις* oder ein *καινὸς, νεὸς ἄνθρωπος* werden, 2 Cor. 5, 17. Gal. 6, 15. Eph. 4, 24. Col. 3, 10. Alle diese Worte bezeichnen die Veränderung, welche in dem Menschen durch die Annahme des Christenthums vorgehe und vorgehen solle, und da diese eine moralische war: so schliesst allerdings die Idee des Ueberganges zum Christenthume die Idee einer Veränderung der Denk- und Sinnesart in sich. Diese Veränderung nun, welche in dem Menschen vorgehen muss, wenn er der Wohlthaten des Christenthums theilhaftig werden soll, wird in den symbolischen Büchern, in denen jedoch in einem besonderen Artikel von der Heilsordnung nicht gehandelt wird, am häufigsten *regeneratio* genannt, obgleich auch die Ausdrücke *conversio*, *renovatio* und *sanctificatio* vorkommen. In wiefern diese Veränderung durch Gott in dem Menschen hervorgebracht wird, und, sowie die Bedingung, so der *modus* der Erlangung des Heiles ist, wird sie *ordo salutis*, auch *oeconomia salutis* genannt, worunter demnach zu verstehen ist: *modus in literis sacris praescriptus, quo homo salutem per Christum partam potest et debet tenere.* Ihre weitere Entwickelung erhielt diese Lehre erst im siebzehnten Jahrhunderte, wo man, jedoch nicht mit allgemeiner Uebereinstimmung, 7 Theile in dieser Veränderung, oder 7 *actus Dei* unterschied: 1) Die Berufung, *invitatio ad salutem per Christum partam.* 2) Die *illuminatio*, die Erleuchtung, *institutio de salute per Christum parta, a Deo hominibus tributa.* 3) Die Bekehrung, *effectio poenitentiae*, die Handlung Gottes, durch welche er den Menschen zur Besserung führt. 4) Die Busse selbst, die Reue und der Schmerz über die Sünde. 5) *Regeneratio*, die Wiedergeburt, *donatio fidei et virium sancte vivendi.* 6) Die Rechtfertigung, *justificatio*, die Handlung Gottes, durch welche er den Menschen von der Strafe der Sünde freispricht. Endlich 7) die Heiligung, *sanctificatio*, *effectio propositi vitaeque melioris.* Diese 7 Theile nannte man die *septem gradus conversionis.* Dieser Lehrtropus aber ist theils

willkürlich, theils darum zu missbilligen, weil Identisches von einander unterschieden wird. Ueberdem stimmt auch der dogmatische Sprachgebrauch mit dem biblischen nicht überein, indem alle die erwähnten Worte in der Schrift in einem viel weiteren Sinne gebraucht werden und meist das Ganze, nicht aber nur Theile der Veränderung bezeichnen, welche in dem Menschen, der des Heiles theilhaftig werden will, vorgehen soll. Daher haben schon seit Ernesti die meisten unserer Theologen jenen Lehrtropus von den *septem gradibus conversionis* verlassen und jene Veränderung auf andere Theile zurückgeführt. *Cf. Tittmann, de vocabulis oeconomiae salutis.*

§. 18.

Primum, ut homo in melius mutetur et salutem Christianis destinatam consequatur, ad fidem vitaeque emendationem excitetur necesse est. Haec ad fidem vitaeque emendationem invitatio verbo e literis sacris ducto, sed usui loquendi earum non plane consentaneo, vocatio appellatur, atque in mediatam et immediatam, propriam et impropriam dividitur, et esse docetur seria, efficax, licet non semper efficiens, inevitabilis et resistibilis. Qui vocationem esse dicunt universalem, si propriam intelligunt, vehementer errant; si impropriam, de re huc non pertinente loquuntur.

Soll der Mensch das durch Christum bereitete Heil erlangen: so muss er 1) zum Glauben und zur Besserung erweckt und gleichsam eingeladen werden. Die Wirksamkeit Gottes nun, durch welche er den Menschen hierzu erweckt, *actio Dei, qua hominem invitat ad fidem vitaeque emendationem*, wird in den Schulen *vocatio* mit einem passenden Ausdrucke genannt. Zwar weicht der dogmatische Sprachgebrauch von dem biblischen theils

darin ab, dass die Berufung im dogmatischen Sinne nicht auf die Annahme des Christenthums, sondern auf eine Gemüthsveränderung derer, welche schon Christen sind, bezogen wird; theils darin, dass der Begriff der zu erlangenden Glückseeligkeit ausgeschlossen und bloss die Umwandlung des Gemüthes als der Zweck der Berufung betrachtet wird. Denn im Neuen Testamente heisst καλεῖν und κλῆσις die Menschen zur Annahme des Christenthums und damit zum Empfange des Heiles, welches dasselbe gewährt, einladen, und diese Einladung wird in den Reden Christi mit der Einladung zu einem Gastmahle verglichen, Matth. 22, 14 sqq. Luc. 14, 16 sqq. Dennoch muss man das Wort Berufung für zweckmässig erklären, theils weil es eine passende Bezeichnung ist, theils weil der Begriff dessen, was im Systeme damit bezeichnet wird, dem Begriffe, den es im Neuen Testamente hat, sehr nahe liegt. Es wird aber die Berufung, — betrachtet als Handlung Gottes, transitiv, oder intransitiv, als *conditio*, als *status hominis*, — in *mediatam* und *immediatam* eingetheilt. Unter der letzteren versteht man eine ausserordentliche, übernatürliche, unter der ersteren aber eine solche Erweckung, welche, obwohl durch die göttliche Kraft, doch durch die gewöhnlichen Mittel geschieht. Die *vocatio mediata* aber ist wieder eingetheilt worden in *propriam* und *impropriam*. Unter der letzteren versteht man die Erweckung zum Guten durch die Natur, den Gang des Schicksals und die Lehren der natürlichen Religion; unter der ersteren die Erweckung zur Besserung durch das Wort Gottes und die Sacramente. Da in der Lehre von der Heilsordnung nur von dem durch Christum erworbenen Heile und den von ihm dargebotenen Mitteln die Rede ist: so gehört eigentlich die *vocatio impropria* nicht hierher, so wahr es auch ist, dass Gott den Menschen auch durch die Natur, den Gang seines Schicksals und die in sein Gemüth gepflanzten Ideen und Gesetze zum Guten erwecke. Ausserdem hat man noch folgende Bestimmungen festgesetzt: 1) Die *vocatio* ist *seria*, sie bezweckt wirklich die Seeligkeit aller, an welche sie ergeht; Gott beruft nicht

bloss einige zum Scheine, sondern alle im Ernste; welche Bestimmung den Vertheidigern des *decreti absoluti* entgegengesetzt war. 2) Sie ist *efficax* d. h. so beschaffen, dass sie den Menschen zur Besserung führen kann, obgleich nicht immer *efficiens*, indem sie in dem Menschen, der nicht auf sie achtet, die Besserung nicht wirkt. 3) Sie ist *resistibilis*, der Mensch kann die an ihn ergehende Einladung ausschlagen, kann dem göttlichen Rufe sein Ohr verschliessen. Sie ist 4) *inevitabilis*, der Mensch muss die an ihn ergehende Aufforderung zur Besserung vernehmen und sich erweckt fühlen, ob er ihr gleich nicht folgen muss. Endlich 5) haben viele unserer Theologen erklärt, dass die *vocatio* auch *universalis* sey, an alle Menschen ergehe; welche Bestimmung man darauf gründete, dass in der Schrift gesagt wird, das Evangelium solle aller Creatur verkündigt werden. Keinesweges aber kann daraus, dass das Christenthum eine universelle Bestimmung hat und Christus den Aposteln zur Pflicht machte, dass das Evangelium den Menschen ohne Rücksicht des Unterschiedes ihrer äusseren Verhältnisse verkündigt werden sollte, gefolgert werden, dass das Evangelium auch allen Völkern verkündigt worden seyn müsse, da ja hiergegen die Geschichte unwiderlegbar zeugt. Daher kann die *vocatio propria* nicht für eine *universalis* erklärt werden, und will man also von einer Universalität der Berufung reden: so kann diess nur von der *vocatio impropria* gelten, welche aber in die Lehre von der christlichen Heilsordnung eigentlich nicht gehört.

§. 19.

At non sufficit, ut homo ad vitam emendandam excitetur, sed idem salutari religionis christianae cognitione imbui debet. Ea Dei efficacia, qua hominem hac cognitione ita imbuit, ut per eam ad fidem animique emendationem adducatur, verbo e literis sacris ducto illuminatio in scholis appellatur.

Wie Gott den Menschen zum Glauben und zur Besserung erweckt und einladet, so theilt er ihm auch die Erkenntniss der heilsamen Lehre mit. Die Wirksamkeit Gottes nun, durch welche diess geschieht, wird in den Schulen Erleuchtung genannt. Doch kann sie auch *intransitive*, als ein Zustand und eine Veränderung des Menschen betrachtet werden, und dann ist unter der Erleuchtung zu verstehen: *ea hominis conditio, qua salutari Evangelii cognitione a Deo imbutus ad fidem vitaeque emendationem adspirat.* Auch sie hat man eingetheilt in *ordinariam seu mediatam* und *extraordinariam seu immediatam*, je nachdem Gott entweder natürlicher oder übernatürlicher Mittel hierzu sich bedient. In der heiligen Schrift wird *φῶς, φωτίζειν, φωτισμὸς,* häufig von dem Unterrichte und der Erkenntniss des Christenthums gebraucht, Eph. 1, 18. 3, 9. Hebr. 6, 4. 10, 32. 2 Cor. 4, 4—6. obgleich in vielen Stellen dieser Ausdruck zugleich die Idee der Seeligkeit in sich schliesst, zu welcher die Erkenntniss des Evangeliums führt, Jo. 1, 9.

§. 20.

Homo ad vitam emendandam excitatus et salutari christianae religionis cognitione imbutus se peccatorem esse intelligat, de peccatis doleat et cupiat necesse est, ut sibi venia eorum per Christum contingat. Haec animi mutatio poenitentia, actio vero, qua Deus hominem ad agendam poenitentiam adducit, conversio in scholis appellatur. Amplectitur autem poenitentia partes duas, contritionem et fidem salvificam, quibus nonnulli novam obedientiam addiderunt. Contritio denuo et agnitione peccatorum, et tristitia e cognitione eorum orta, fides vero cognitione, assensu et fiducia cernitur. Terminus peremtorius agendae poenitentiae nullus, nisi mors, constitutus est, quam-

quam sera poenitentia recte admodum periculosa habetur. In hoc autem loco de poenitentia ecclesia romano-catholica a nostrae ecclesiae formula longe recedit. Quam ob causam theologi nostri in eo explicando decretorum pontificiis probatorum rationem diligentem habuerunt.

Wenn der Mensch erleuchtet, mit einer klaren und lebendigen Erkenntniss des Christenthums erfüllt ist: so deckt ihm das Gesetz Gottes seine Sünden auf und bewirkt Reue, indem zugleich das Evangelium, die Lehre von der Versöhnung, ihm Vertrauen zu Gott und die Hoffnung der Vergebung fassen lässt. Diese aus der Erleuchtung entspringende Veränderung nun wird in der Sprache der Schule *poenitentia* oder Busse genannt. Die Wirksamkeit Gottes aber, durch welche er den Menschen zur Reue über die Sünde und zum Glauben an den Erlöser führt, pflegt man vorzugsweise mit dem Namen der Bekehrung, *conversio*, zu bezeichnen, ob man gleich auch dieses Wort von dem Zustande des Menschen, der bekehrt wird, braucht, und zwischen *conversio transitiva* und *intransitiva* unterscheidet. Es gehört aber zu der Busse theils die *contritio*, Zerknirschung, Reue, der Schmerz über die Sünde, *dolor ex agnitis peccatis ortus*, und der Grund dieses Ausdruckes ist in dem alttestamentlichen Ausdrucke: zerbrochenes und zerknirschtes Herz, Ps. 51, 19. 147, 3. Jes. 66, 2. zu suchen; theils gehört zur Busse *fides salvifica*, d. h. *spes certa ac firma*, *contingere nobis ob mortem Christi peccatorum veniam*, welcher Glaube in der Schrift πίστις ἐν τῷ αἵματι Ἰησοῦ Χριστοῦ genannt und in mehreren Stellen gefordert wird, Rom. 3, 25. Gal. 2, 20. Hebr. 10, 22. Das Gesetz wirkt die *contritionem*, das Evangelium aber die *fidem salvificam*. Melanchthon in seinen *locis theologicis* führte als einen dritten Theil der Busse die *novam obedientiam* auf, d. h. das aus der Reue und dem Glauben entspringende Bestreben, das göttliche Gesetz zu erfüllen; und auch in der Apolo-

gie wird dieser Lehrtropus erwähnt und jedem freigelassen, ob er ihm folgen wolle, oder nicht. Später aber kam man von diesem Lehrtropus ab und allgemein wurden nur 2 Theile, die *contritio* und die *fides salvifica*, zur *poenitentia* gerechnet. Es besteht aber die *contritio* wieder aus zwei Theilen, nemlich theils aus der *agnitio peccatorum*, theils aus dem *dolor e peccatorum conscientia ortus*. Der Glaube aber besteht in drei Theilen, in der *cognitio*, d. h. darin, dass man weiss, dass Gott dem Menschen um Christi willen gnädig seyn wolle, in dem *assensus*, d. h. in der Ueberzeugung von der Wahrheit dieser Lehre, und endlich in der *fiducia*, d. i. darin, dass man überzeugt ist, man habe um Christi willen die Vergebung der Sünden wirklich empfangen. Von diesem Lehrtropus weicht wesentlich das katholische Dogma ab, nach welchem zur Busse gerechnet wird: 1) *contritio cordis*, 2) *confessio oris*, 3) *satisfactio operis*, unter welcher letzteren die Genugthuungen und Büssungen verstanden werden, durch welche der Mensch die Schuld seiner Sünden tilgt. Der Ursprung dieser Theorie ist darin zu suchen, dass man die kirchliche Büssung auf die moralische Besserung übertrug und nun lehrte, dass, was dort geschah, auch hier vorgehen müsse. Jemehr durch diese Theorie das Verdienst Christi verdunkelt und der Vorstellung von einer die Sünde tilgenden, versöhnenden Kraft der Genugthuungen und guten Werke Vorschub gethan ward, desto nachdrücklicher erklärte sich unsere Kirche dagegen, und behauptete eben im Gegensatze gegen diese Theorie, dass der seelig machende Glaube wesentlich und nothwendig zur Busse gehöre. — Im siebzehnten Jahrhunderte standen einige Lehrer in unserer Kirche auf, welche einen *terminum peremtorium agendae poenitentiae* behaupteten d. h. annahmen, der Mensch könne in einen solchen Zustand des sittlichen Verderbens versinken, dass er sich nicht mehr zu bessern vermöge, und beriefen sich zur Unterstützung dieser Behauptung auf die beiden Stellen Hebr. 6, 4 sqq. 2 Pet. 2, 20 sqq. Die grosse Mehrzahl der Lehrer unserer Kirche aber widersprach dieser Vorstel-

lungsweise, und das mit vollem Rechte, weil es eben sowohl schrift- als vernunftgemäss ist, anzunehmen, dass der Mensch, so lange er lebe, so lange er Mensch, ein vernünftiges und freies Wesen sey, sich bessern könne. Nirgends wird in der Schrift gesagt, dass es eine Zeit gebe, wo der Mensch sich nicht mehr bessern könne, und in den Stellen, auf welche die Vertheidiger des *termini peremtorii* sich beriefen, ist von solchen, die von dem Christenthume abgefallen sind, die Rede, und das in der ersten Stelle vorkommende Wort ἀδύνατον ist nicht im philosophischen Sinne, sondern im Sprachgebrauche des gemeinen Lebens zu nehmen. Dass jedoch der Mensch, je später er zum Guten sich wende, desto weiter in seiner sittlichen Bildung zurückbleibe, und dass, je länger er diesem oder jenem Laster sich hingebe, es um so schwerer werde, sich von ihm zu befreien, das haben die Theologen unserer Kirche einstimmig anerkannt. — Dieses bisher entwickelte kirchliche Dogma stimmt in sofern mit der Schrift überein, in wiefern dieselbe die Erkenntniss und Reue über die Sünde und den Glauben an die versöhnende Kraft des Todes Jesu Christi für nothwendige Theile der Veränderung erklärt, welche mit dem Menschen vorgehen muss, wenn er das durch Christum bereitete Heil erlangen soll. Schon die Parabel vom verlornen Sohne und die Worte Christi, dass Freude sey über einen Sünder, der Busse thut, lehren, dass die Bereuung der Sünde die nothwendige Bedingung der Begnadigung sey, und von dem Glauben, von der πίστις ἐν τῷ αἵματι Ἰησοῦ Χριστοῦ ist in vielen Stellen der Apostolischen, besonders der Paulinischen Briefe die Rede. Unpassend aber ist es, unter den Begriff der *poenitentia* den Glauben an die versöhnende Kraft des Todes Christi zu subsumiren, obwohl dieser Lehrtropus in seiner Entstehung dadurch entschuldigt werden konnte, dass die Lehrer unserer Kirche die irrige Vorstellung von der *satisfactio operis* ausschliessen wollten. Auch das Wort *poenitentia* ist unpassend, um die Reue über die Sünde zu bezeichnen, weil es, eben so, wie das deutsche, Busse, indem es

von *poenire i. q. punire* herzuleiten ist, auf die Vorstellung führt, als ob der Mensch gleichsam sich selbst bestrafen solle, indem er gewisse Beschwerden und Entbehrungen sich auferlegt. Ueberdem entspricht dieses Wort auch keinesweges den im Neuen Testamente vorkommenden Worten *μετάνοια* und *μετανοεῖν*, indem diese Worte eine viel weitere Bedeutung haben und nicht bloss den Schmerz über die Sünde, sondern die Sinnesänderung und Besserung überhaupt bezeichnen. Gleicherweise ist der dogmatische Gebrauch des Wortes *conversio* der biblischen Bedeutung der Worte *ἐπιστροφή* und *ἐπιστρέφειν* nicht angemessen, denn im Neuen Testamente werden diese Worte von dem Uebergange der Juden oder Heiden zum Christenthume gebraucht, Act. 3, 19. 14, 15. sowie sie im Alten Testamente von denen gebraucht wurden, die von den falschen Göttern zu dem wahren Gotte sich wendeten.

§. 21.

Qui eo, quo dictum est, modo poenitentiam agit, peccata abominatur et per fidem Christo habitam justificatur, seque Deo probari intelligit et sentit, non potest non ad indefessum virtutis studium adduci, quod in scholis theologorum nunc s a n c t i f i c a t i o n i s, nunc r e n o v a t i o n i s nomine venit. Nonnulli tamen sanctificationem ab renovatione distinxerunt. At hac quoque in re usus loquendi theologorum cum usu loquendi scriptorum sacrorum non accurate consentit.

Wenn der Mensch die Sünde erkannt, bereuet, und, indem er das Verdienst des Erlösers gläubig ergreift, die Gewissheit der Begnadigung empfangen hat: so wird er nunmehr fähig, Gott zu lieben, auf seine Güte zu vertrauen und nicht aus Furcht, sondern aus Liebe zu ihm dem Gesetze zu gehorchen. Mit freiem und willigem Geiste vollbringt er das Gute und thut den Willen Gottes. Dieser Zustand wird die Erneuerung oder die Hei-

ligung, auch der neue Gehorsam genannt. Doch haben manche zwischen der Erneuerung und der Heiligung unterschieden, entweder so, dass sie die Heiligung in die Vervollkommnung der christlichen Tugend setzten, oder so, dass sie die Erneuerung in sofern Heiligung nannten, wiefern der göttliche Geist es ist, welcher die Kraft zu einem heiligen Leben darreicht. Die zur Bezeichnung des erwähnten Zustandes gebrauchten Worte kommen allerdings in der Schrift vor, auch sie aber werden hier in einem weiteren Sinne, als im Systeme, gebraucht. Denn mit den Worten: *ἀνακαινοῦν*, *ἀνακαινίζειν*, *ἀνακαίνωσις* wird überhaupt die Veränderung bezeichnet, welche dadurch in dem Menschen vorgeht, dass er das Christenthum annimt und mit dem Evangelium den göttlichen Geist empfängt. So kommen diese Worte vor in den Stellen Tit. 3, 5. Rom. 12, 13. Eph. 4, 23. Col. 3, 10. wo *ἀνανεοῦσθαι τῷ πνεύματι νοὸς* soviel heisst als *tota mente mutari*. Das Wort *ἁγιάζειν* und *ἅγιος* aber bezieht sich im Neuen Testamente theils auf die Erkenntniss und Annahme der wahren Religion, theils ist es soviel als *purum et integrum reddere*. Die erstere Bedeutung z. B. findet statt Act. 20, 32. 26, 18. die letztere aber Rom. 6, 19. Eph. 5, 26. 1 Pet. 1, 2 sq.

§. 22.

Homo denique conversus et emendatus quum recte facta edat, tum animi tranquillitatem consequatur necesse est. Sunt vero recte facta seu b o n a o p e r a *actiones legibus divinis consentaneae, ab amore in Deum profectae, quae theologi nostri, semper licet cum vera fide conjuncta sint, salutis tamen aeternae causam efficientem et meritoriam habenda et necessaria dicenda esse vehementer negarunt. Iidemque ecclesiae nostrae doctores catholicorum de discrimine inter* p r a e c e p t a *et* c o n s i l i a *evangelica et de* o p e r i b u s *super-*

erogationis sententiam plane repudiarunt. Animi porro tranquillitas, quae et ipsa a vitae animique emendatione venit, in recte factorum conscientia, fiducia Deo habita et in sempiternae felicitatis exspectatione cernitur, variisque nominibus a scriptoribus sacris appellatur. Conditio hominis emendati unio cum Deo eaque mystica a nonnullis dicta est.

Die Folge und Wirkung der bisher beschriebenen Veränderung oder der Wiedergeburt ist eine doppelte: theils nemlich vollbringt der auf solche Weise Wiedergeborene gute Handlungen, theils erlangt er die Ruhe der Seele und den Frieden mit Gott. Es versteht aber unsere Kirche unter *bonis operibus*, nach Eph. 2, 10. Col. 1, 10. Tit. 2, 14. die aus der Liebe zu Gott entspringenden Handlungen, durch welche der Mensch das göttliche Gesetz erfüllt. Das Formelle oder der Beweggrund ist *amor Dei* und *amor justitiae*; das Materielle aber ist die Uebereinstimmung der Handlungen mit dem göttlichen Gesetze. Daher sind nach der Lehre unserer Kirche *opera bona i. q. opera debita*, christliche Pflichten, Handlungen, welche Gott in seinem Worte geboten hat, *Aug. Conf. Art.* 20. *Apol. Art.* 6. *Form. Conc. Art.* 4. Von diesen guten Handlungen lehrt nun unsere Kirche, dass sie zwar unzertrennlich mit dem Glauben verbunden seyen, keinesweges aber als der Grund und die Bedingung der Seeligkeit betrachtet werden können. Sie sind daher nicht *causa efficiens* und *meritoria* der Seeligkeit; denn der Mensch kann überhaupt nichts bei Gott verdienen und der Glaube allein ist der Grund seiner Rechtfertigung. Diess deutlich auszusprechen fanden sich die Verfasser der Concordienformel bewogen, weil von dem Wittenberger Theologen Georg Major, obwohl in einem dem Lutherischen Dogma nicht widerstreitenden Sinne, eine Nothwendigkeit der guten Werke behauptet worden war. Denn, ob man gleich in der Concordienformel die Behauptung

des Amsdorf, welcher im Gegensatze gegen Major gesagt hatte, *bona opera esse perniciosa ad salutem*, verwarf: so missbilligte man doch auch den Ausdruck *bona opera esse necessaria ad salutem*, wiewohl man zugab, dass von einer *necessitas ordinis* und *mandati* die Rede seyn, d. h. gesagt werden könne, die guten Werke seyen nothwendig mit dem Glauben verbunden und würden als nothwendig von Gott geboten. Den Gebrauch des Ausdrukkes, *bona opera esse necessaria*, missbilligten aber die Theologen unserer Kirche vornemlich desshalb, weil sie auf diese Weise die von der katholischen Kirche festgehaltene Idee von einer Verdienstlichkeit der guten Werke ausschliessen wollten. Die katholische Kirche nemlich unterscheidet in dem göttlichen Gesetze *praecepta*, Gebote Gottes, welche alle Christen angehen und für alle nothwendig sind, und *consilia evangelica*, d. h. Rathschläge, deren Erfüllung den Menschen zu einer höheren Vollkommenheit führt, als von allen gefordert wird. So ist die freiwillige Armuth, die Enthaltung von der Ehe, die Leistung des Klostergelübdes nicht durch ein *praeceptum divinum* geboten, wohl aber von Christo und den Aposteln denen angerathen worden, welche nach einer höheren Vollkommenheit trachten. Indem nun der Mensch die *consilia evangelica* befolgt, thut er mehr, als er zu thun verbunden ist. Daher giebt es nach dem katholischen Dogma *opera supererogationis*, und diese Werke insbesondere sind verdienstlich und versöhnend, so dass der Mensch durch sie die Sünden seines früheren Lebens austilgen, die göttliche Gnade verdienen und Gutes thun kann, welches anderen angerechnet wird, so dass sie um seines Verdienstes willen von den Strafen ihrer Sünden freigesprochen werden. Mit der Idee von der Verdienstlichkeit der guten Werke überhaupt verwirft unsere Kirche mit vollem Rechte diese Unterscheidung zwischen *praeceptis* und *consiliis evangelicis* und alles, was aus ihr gefolgert wird. Mit Recht, weil in der Schrift zwischen göttlichen Geboten und göttlichen Rathschlägen nicht unterschieden wird, vielmehr die göttlichen Gesetze allgemein sind und

alle verbinden; auch die Schrift ausdrücklich lehrt, dass der Mensch, wie viel er auch thue, nie etwas bei Gott verdienen könne, und da kein Mensch eine vollkommene Tugend übt, es allerdings seltsam ist, zu behaupten, dass er sogar mehr zu thun vermöge, als das göttliche Gesetz von ihm fordert. Die zweite Folge und Wirkung der Wiedergeburt ist die Ruhe und der Friede der Seele. Indem nemlich der Mensch durch den Glauben an den Erlöser seiner Begnadigung gewiss wird, fühlt er sich von Vertrauen zu Gottes Vaterliebe durchdrungen und dadurch wird seine Seele beruhigt und mit Frieden erfüllt. Hierin stimmt die Lehre unserer Kirche vollkommen mit der Schrift überein, in welcher das Verhältniss des Menschen, der seiner Begnadigung gewiss ist, mit dem Namen *υἱοθεσία*, die Kindschaft, bezeichnet, Gal. 3, 26. Eph. 1, 5. 1 Jo. 1, 3. und die Seelenruhe, welche aus dem Bewusstseyn dieses Verhältnisses entspringt, *εἰρήνη πρὸς τὸν θεὸν*, Rom 5, 1. genannt wird. Als den Zielpunkt und die Vollendung der Gnadenwirkungen des heiligen Geistes stellten mehrere Theologen die Vereinigung des Menschen mit Gott dar, welche man, weil sie unbegreiflich sey, mit dem Namen einer *unio mystica* bezeichnen müsse. Einige verstanden darunter die Gnadenwirkungen selbst, in wiefern sie unmittelbare Wirkungen Gottes seyen, andere nahmen eine Approximation, eine Annäherung der göttlichen Substanz an die Substanz der Menschenseele an. Die Veranlassung zu diesem Lehrtropus, welcher übrigens in den symbolischen Büchern nicht gefunden wird, gaben einige Johanneische Stellen, wo von einem Wohnen und Bleiben Gottes in der Seele des Menschen die Rede ist. Es kann aber unter einer Vereinigung des Menschen mit Gott nichts anderes, als eine moralische verstanden werden, welche ihren Grund darin hat, dass der Wille des gebesserten Menschen mit Gottes Willen übereinstimmt und dass er sich seines Zusammenhanges mit Gott und dem göttlichen Reiche klar und lebendig bewusst ist, also, dass Vertrauen und Friede seine Seele erfüllen.

§. 23.

Ad efficiendam porro, hactenus dictis uberius explicatam, animi mutationem variis Deus utitur mediis, quae in scholis adminicula gratiae appellantur. Inter ea primum verbum Dei referendum est i. e. rerum divinarum institutio, a Deo hominibus patefacta, quam libri sacri amplectuntur. Dividitur autem verbum Dei, tanquam adminiculum gratiae spectatum, in duas partes, quarum una lex, altera evangelium vocatur. Lex est complexus eorum, quae Deus hominibus, poenis propositis, injungit, et usum triplicem habet, politicum, elenchticum et didacticum. Evangelium autem est doctrina de gratia Dei per Christum manifestata, seu de peccatorum remissione, eamque vim habet in hominum animis, ut eos, peccatorum conscientia territos, consoletur. Haec verbi divini in legem et evangelium divisio, quae litibus antinomisticis occasionem dedit, satis idonea est, verbis licet legis et evangelii theologi alio sensu, quam scriptores sacri, utantur. Habet autem, quod in duas partes dividitur, Dei verbum duplicem efficaciam, unam naturalem, quae in argumenti ejus natura posita est, alteram supernaturalem, quae in operationibus spiritus sancti, cum verbo arctissime conjunctis, et ad animum hominis, neque vero ad ipsam doctrinam pertinentibus, cernitur.

Um den Menschen so zu verändern und umzubilden, dass er das durch Christum erworbene Heil zu empfangen fähig werde, braucht Gott gewisse von ihm selbst hierzu bereitete Mittel, welche eben desshalb Gnadenmittel ge-

nannt werden, *adminicula gratiae*, weil die göttliche Gnade, *gratia effectiva*, zur Erreichung ihres Zweckes sich derselben bedient. Daher sind *adminicula gratiae media, quibus Deus utitur in hominibus ad fidem et vitae emendationem adducendis.* Das erste dieser Gnadenmittel ist das göttliche Wort, *verbum Dei, i. e. doctrina a Deo hominibus patefacta, quam libri sacri amplectuntur.* Das Wort Gottes und die heilige Schrift sind daher nicht gleichbedeutende Ausdrücke, sondern es ist vielmehr das Wort Gottes in der Schrift enthalten. Der Ausdruck: Wort Gottes, ist aus den heiligen Büchern selbst genommen, wo die Worte λόγος θεοῦ, ῥῆμα θεοῦ, דְּבַר אֱלֹהִים theils einzelne göttliche Gebote und Verheissungen, wie Deut. 18, 19. Luc. 4, 4. Rom. 9, 9. theils die göttliche Belehrung und Gesetzgebung überhaupt bezeichnen, als Ps. 93, 5. 119, 11. Jo. 17, 17. Rom. 10, 8. Daher braucht man den Ausdruck Wort Gottes im Systeme auf eine dem biblischen Sprachgebrauche völlig gemässe Weise, wenn man darunter die in der heiligen Schrift enthaltene göttliche Lehre und Gesetzgebung versteht. Es wird aber das Wort Gottes, als Gnadenmittel, in Gesetz und Evangelium eingetheilt. Unter dem Gesetze wird verstanden die Summe der göttlichen Gebote, *summa praeceptorum divinorum*, oder *complexus eorum, quae Deus ab hominibus ita fieri vult, ut secus agentes poenis afficiat;* welcher Zusatz: unter Androhung der göttlichen Strafen, besonders desshalb gemacht ward, damit der Trost, den das Evangelium gewährt, um so klarer hervortrete. So hat schon Melanchthon in der Apologie (*Art.* 2. *p.* 60. *coll. Art.* 3. *p.* 80.) den Begriff des Gesetzes gefasst. Zwar sagt er, folgend der Vorstellung, dass der Dekalogus der Inbegriff des göttlichen Gesetzes sey, das Gesetz bestehe in den *praeceptis decalogi*, giebt aber zugleich dadurch, dass er hinzusetzt: „*ubicunque praecepta in scripturis leguntur*,“ zu erkennen, dass er an den ganzen Inbegriff der göttlichen Gebote gedacht habe. Bestimmter noch wird der Begriff des Gesetzes von den Verfassern der Concordienformel ausgedrückt. Den zwei-

ten Theil des göttlichen Wortes macht das Evangelium aus, d. h. die Lehre von der Vergebung der Sünden durch Christum, und alles, was hierauf sich bezieht, sey es Weissagung von der Erscheinung Christi und der Erlösung, sey es Erzählung von dem Leiden und Sterben des Erlösers, sey es Lehre der Apostel über das Verhältniss des Todes Jesu Christi zur Sündenvergebung, diess alles wird zum Evangelium gerechnet. Das Gesetz führt den Menschen zur Erkenntniss der Sünde und dadurch zur Reue, das Evangelium bringt ihm Trost und Frieden und dadurch die Freudigkeit, vermöge welcher er nicht mehr bloss aus Furcht vor der göttlichen Strafe, sondern aus Liebe zu dem Gnadenreichen, der in Christo sein Erbarmen ihm geoffenbart hat, die göttlichen Gebote erfüllt. Diese Eintheilung des göttlichen Wortes in Gesetz und Evangelium ist allerdings richtig, und alles, was die Schrift enthält, kann, nach seinem Verhältnisse zur Besserung des Menschen betrachtet, auf diesen doppelten Begriff zurückgeführt werden. Die Worte *νόμος* und *εὐαγγέλιον* aber werden in der Schrift in einem anderen Sinne gebraucht, als sie von den Verfassern der symbolischen Bücher gebraucht worden sind. Denn *νόμος*, תּוֹרָה, bezeichnet bald das ganze Mosaische Gesetz, Jo. 1, 17. 7, 19. bald einzelne Mosaische Gesetze, Luc. 2, 22. Jo. 19, 7. Act. 15, 5. und wenn dieses Wort von der christlichen Oekonomie gebraucht wird: so begreift es bald die ganze Veranstaltung des Christenthums, Jac. 1, 25. bald die moralischen Vorschriften desselben überhaupt, Gal. 2, 19. 6, 2. bald einzelne Vorschriften des Christenthums, Jac. 2, 8. 4, 11. Nirgends aber wird es, wie im Systeme, von der ganzen Summe der im Alten sowohl, als im Neuen Testamente enthaltenen Gebote gebraucht. Das Wort Evangelium aber hat in der Schrift eine weitere Bedeutung, als im Systeme, indem es in ihr von dem Christenthume überhaupt gebraucht wird, Rom. 1, 16. 1 Tim. 1, 11. obgleich immer das als Hauptbegriff hervortritt, dass diese Religionsökonomie eine heilbringende, zur Versöhnung führende Anstalt sey. Anlangend ferner

das Verhältniss des Gesetzes zur Besserung, so ist ihm ein *usus triplex* beigelegt worden: 1) ein *usus politicus*, welcher darin besteht, dass es äussere Zucht und Ehrbarkeit erhält und rohe Menschen bändigt; 2) *usus elenchticus*, welcher darin besteht, dass es den Menschen zur Erkenntniss seiner Sünden führt; und 3) *usus didacticus*, welcher darin besteht, dass es auch für den Wiedergebornen eine feste Regel seines Verhaltens ist. Diese Bestimmungen werden gefunden im sechsten Artikel der Concordienformel, *de usu legis tertio*, indem in diesem und in dem vorhergehenden fünften Artikel, *de lege et evangelio*, dieser ganze Lehrtropus seine nähere Bestimmung und Ausbildung erhalten hat. Hierzu aber gaben die antinomistischen Streitigkeiten die Veranlassung. In den ersten Zeiten der Reformation schon wurde mit Johann Agricola ein Streit über das Gesetz geführt, welcher später wieder erneuert ward, indem mehrere, namentlich Paul Krell, Victorin Striegel, Caspar Kreuziger, Jacob Schenk und andere, behaupteten, dass das Evangelium nicht bloss tröste, sondern auch zur Busse führe, und man daher des Gesetzes nicht bedürfe. Diese Lehrer aber, welche man Antinomisten nannte, entfernten sich in der That mehr im Ausdrucke nur, als in der Sache selbst, von den übrigen Theologen, indem sie das Wort Evangelium in einem weiteren Sinne, im biblischen Sinne nahmen und das Christenthum überhaupt darunter verstanden. Gegen diese Antinomisten ist der *usus legis secundus* festgesetzt und erklärt worden, dass nicht das Evangelium, sondern das Gesetz den Menschen zur Busse führe. Auch die Behauptung derer, welche meinten, dass das Gesetz nicht für den Wiedergebornen, sondern nur für den Nichtwiedergebornen gehöre, war keine wesentliche Abweichung von der gewöhnlichen Lehrart. Denn man wollte nichts weiter damit sagen, als dass der Gebesserte nicht aus Zwang, sondern aus Liebe zu Gott und Christo das Gute thue. Um jedoch zu verhüten, dass diese Meinung nicht falsch verstanden würde, behaupteten die Verfasser der Concordienformel ausdrücklich den *usum*

legis tertium, und erklärten damit, dass, obgleich der Wiedergeborne oder Gebesserte nicht aus Furcht, sondern aus Liebe das Gute thue, doch auch für ihn das göttliche Gesetz die Richtschnur des Verhaltens seyn müsse. — Die bisher erklärte Wirksamkeit des göttlichen Wortes wird in eine *efficaciam naturalem* und *supernaturalem* eingetheilt. Die erstere beruht auf dem Verhältnisse des Inhaltes der heiligen Schrift zu dem menschlichen Gemüthe, indem durch denselben der Verstand überzeugt und das Herz gerührt wird. Die zweite aber, die übernatürliche Kraft des Wortes, besteht in der mit ihm sich verbindenden Wirksamkeit des heiligen Geistes, und wird eine übernatürliche genannt, weil sie nicht in der Beschaffenheit des göttlichen Wortes selbst begründet ist. Der göttliche Geist nemlich wirkt da, wo die Schrift wirkt, er wirkt durch die Schrift und seine Wirksamkeit ist daher innigst mit dem göttlichen Worte verbunden. Keinesweges aber wirkt der Geist auf die Schrift und erhöhet die Kraft derselben, wie diess Rathmann, ein Prediger zu Danzig, behauptete, welcher das göttliche Wort herabsetzte, indem er sagte, dass es an sich selbst keine Kraft habe, sondern, wenn es zum Herzen dringen solle, diese Kraft erst von dem heiligen Geiste erhalten müsse. Diese Ansicht aber missbilligten die Theologen unserer Kirche, und behaupteten vielmehr, dass der heilige Geist auf die Seele des Menschen durch das Wort wirke und die Wirksamkeit desselben befördere. Zum Beweise für diese *efficacia verbi divini supernaturalis* berief man sich auf Jes. 55, 11. und Jer. 23, 29. wo jedoch bloss davon die Rede ist, dass, was Gott verheisse und drohe, gewiss in Erfüllung gehe. Auch können dafür die neutestamentlichen Stellen Hebr. 4, 12. und Rom. 1, 16. nicht angeführt werden.

§. 24.

Locum secundum inter adminicula gratiae ritus sacri a Jesu Christo instituti tenent.

Quum nulla esse possit religio publica, quae plane careat caerimoniis, Jesus Christus duos sanxit ritus sacros, baptismum et coenam sacram, longe illos praestantiores circumcisione et coena paschali Judaeis usitata. Hi ritus sacramenta dicuntur verbo e versione vulgata ducto et vario sensu a patribus ecclesiae usurpato. Quamquam autem hujus verbi usus diu satis admodum ambiguus erat, sensim tamen paulatimque eo deventum est, ut septem sacramenta numerarentur. Nostra vero ecclesia, deserto hoc τρόπῳ παιδείας, baptismum tantum et coenam sacram sacramenta i. e. ritus sacros ab ipso Jesu Christo institutos, quibus recte utentes beneficiorum divinorum participes fiant, haberi jussit.

Obgleich das Christenthum zur Anbetung Gottes im Geiste und in der Wahrheit führt: so erkannte doch auch sein Stifter, dass der sinnliche Mensch äusserer Zeichen des Göttlichen nicht entbehren könne. Daher ordnete er zwei heilige Handlungen an, welche, wie durch ihre Beschaffenheit, so auch durch ihre Beziehung und Bedeutung von den Jüdischen Gebräuchen der Beschneidung und des Osterlammes wesentlich sich unterscheiden. Diese heiligen Handlungen nun wurden schon von den lateinischen Kirchenlehrern des zweiten und dritten Jahrhunderts, namentlich von Tertullian und Cyprian *sacramenta* genannt, unstreitig desshalb, weil die Vulgata das griechische Wort *μυστήριον*, welches nicht nur eine geheime und verborgene Sache, sondern auch das Symbolische und Sinnbildliche im Neuen Testamente bezeichnet, durch dieses Wort ausgedrückt hat. Keineswegs indessen schränkten die lateinischen Kirchenlehrer der folgenden Zeiten den Gebrauch dieses Wortes auf die Taufe und das Abendmahl ein, vielmehr wurden auch viele andere Dinge Sacramente genannt, und fast von jeder *res sacra* ist dieses

Wort von dem einen oder dem anderen gebraucht worden. Daher herrschte eine grosse Verschiedenheit und Unbestimmtheit in den Erklärungen über das, was als Sacrament zu betrachten sey. Seit dem zwölften Jahrhunderte erst, besonders durch den Einfluss des Petrus Lombardus, kam mehr Uebereinstimmung in die Lehre von den Sacramenten, und nun vereinigte man sich nach und nach dahin, folgende 7 Handlungen und Verhältnisse ausschliessend mit diesem Namen zu bezeichnen: 1) die Taufe, 2) die Confirmation, 3) das Abendmahl, 4) die Busse, *poenitentia*, 5) *unctio extrema*, die letzte Oelung, welche man besonders auf Jac. 5, 14 sq. gründete, 6) *ordinatio*, die Priesterweihe, welche man vornemlich auf Act. 6, 6. 1 Tim. 4, 14. 5, 22. gründete, und endlich 7) *matrimonium*, die Ehe, wozu unstreitig diess die nächste Veranlassung gab, dass in der lateinischen Uebersetzung der Stelle Eph. 5, 32. das Wort *μυστήριον* durch *sacramentum* ausgedrückt worden war. Dieser Lehrtropus ward seit der bemerkten Zeit allgemein, ist dann auch später durch das Tridentinische Concilium festgestellt und von der katholischen Kirche bis auf diesen Augenblick festgehalten worden. Von diesem Lehrtropus *de septem sacramentis*, welcher im Reformationszeitalter allgemein galt, entfernten sich die Lehrer unserer Kirche aus hinreichendem Grunde. Denn 1) war ihnen die auffallende Unbestimmtheit bemerkbar geworden, indem es unmöglich war, eine erschöpfende Definition von dem Wesen des Sacramentes zu geben, wenn man nicht den Begriff in der grössten Allgemeinheit fassen wollte. Sodann war ihnen die Vermischung bloss kirchlicher Institutionen mit den Anordnungen Christi anstössig, so wie ihnen nicht entging, dass viele andere irrige Vorstellungen mit der Lehre von 7 Sacramenten zusammenhingen. Daher fassten die Lehrer unserer Kirche den Begriff des Sacramentes viel bestimmter und schlossen ihn in weit engere Gränzen ein, indem sie nur diejenigen Handlungen, welche Jesus Christus selbst eingesetzt und verordnet habe, mit diesem Namen bezeichnet wissen wollten. Es gehört

demnach zu dem Begriffe des Sacramentes nach der Lehre unserer Kirche 1) ein *ritus*, eine Cärimonie, d. h. eine äussere feierliche Handlung, durch welche etwas Geistiges und Unsichtbares bezeichnet wird; 2) das *mandatum Christi*, auf welches dieser *ritus* sich stützen muss, und endlich 3) muss dieser *ritus* die Verheissung einer göttlichen Wohlthat haben, deren Empfang jedoch nicht von der Handlung an sich, sondern von der Gesinnung dessen, der die Handlung begeht, abhängt; was unsere Kirche ausdrücklich erklärt hat, um der Vorstellungsweise der katholischen Kirche zu begegnen, als ob das Sacrament *ex opere operato* nütze, *cf. Conf. Aug. Art.* 13. *Apol. Art.* 7. *p.* 200. *Art.* 12. *p.* 253. Demnach ist ein Sacrament nach der Definition unserer Kirche: *ritus a Christo institutus, in quo cum re sensibili exhibetur bonum invisibile ad salutem recte utentibus.* Nach dieser Erklärung kann es nur 2 Sacramente, die Taufe und das Abendmahl, geben. Zwar nennt Melanchthon in der Apologie auch die Absolution ein Sacrament: das aber geschah zu einer Zeit, wo der Begriff des Sacramentes noch nicht völlig entwickelt war.

§. 25.

Primum sacramentum baptismus est. Quemadmodum inter alias gentes, ita inter Judaeos lotiones solennes in usu erant. Simili ritu sectatores suos Jesus Christus initiari voluit eaque de re verbis disertis mandata dedit discipulis, qui, legi ejus obsequuti, quotquot nomen Christo darent, hoc ritu lustrabant. Saepe etiam Apostoli baptismum et beneficia, quae eo Christianis contingunt, in scriptis suis commemorant. Habet igitur hic ritus utique Christi mandatum et ab ecclesia nostra recte sacramentum appellatur. Recte etiam necessitas ejus, non absoluta quidem, sed

hypothetica seu necessitas ordinis et praecepti a theologis nostris defenditur.

Zur Zeit Jesu scheint es eine Taufe, nemlich eine Proselytentaufe, unter den Juden gegeben zu haben. Die Gemara wenigstens erwähnt ausdrücklich eine Taufe der zum Judenthume übertretenden Heiden, und da von der Taufe Johannis des Täufers gar nicht als von einem neuen Gebrauche gesprochen wird: so scheint diese Sitte allerdings vorausgesetzt werden zu müssen, ob ihrer gleich weder in den apokryphischen Büchern des Alten Testamentes, noch im Neuen Testamente Erwähnung geschieht. Mag nun eine Proselytentaufe statt gefunden haben oder nicht, gewiss ist, dass Christus ausdrücklich anordnete, dass seine Bekenner durch eine Taufe eingeweiht werden sollten, Matth. 28, 19. Marc. 16, 15 sq. Jo. 3, 5. Auch forderten die Apostel von allen, welche zu der Gemeinde Jesu Christi traten, dass sie sich taufen lassen sollten, Act. 2, 38, 41. 8, 12. Eph. 5, 26 sq. aus welcher Stelle zugleich gefolgert werden kann, dass die Taufe nach der Lehre der Apostel ein allgemeiner und bleibender Ritus seyn solle. Auch hat Christus den Befehl, seine Bekenner zu taufen, unbedingt und allgemein gegeben, so dass die Meinung derer, welche die Taufe für ein bloss temporelles Institut haben erklären wollen, durch nichts sich rechtfertigen lässt. So wie aus den erwähnten Aussprüchen hervorgeht, dass der Stifter des Christenthums selbst die Taufe angeordnet habe, so lässt sich aus ihnen auch die Formel ersehen, nach welcher sie zu vollziehen sey, nemlich dass zu taufen sey auf den Namen des Vaters, Sohnes und Geistes. Denn so lauten ausdrücklich die Worte Christi, dass die zu Taufenden auf die Verehrung des Vaters, Sohnes und Geistes zu verpflichten seyen. Dass die Taufe auch so vollzogen werden könne, dass man bloss auf den Namen Christi taufe, kann aus Act. 8, 12. Rom. 6, 3. 1 Cor. 10, 2. und anderen ähnlichen Stellen nicht geschlossen werden, weil in ihnen nicht die Form der Taufe festgesetzt, sondern bloss das Verhältniss be-

zeichnet wird, in welches der Mensch durch die Taufe zu Christo trete. Anlangend ferner die Wirkung der Taufe: so ist die erste die, dass der Täufling durch sie ein Mitglied der christlichen Gemeinde wird; denn ausdrücklich wird die Taufe für das Mittel erklärt, welches die Christen zu einer Gesellschaft verbinde, 1 Cor. 12, 13. Eph. 4, 5. und die ganze Kirche wird als eine durch die Taufe verbundene und Christo geheiligte Gemeinde dargestellt, Eph. 5, 25 sqq. Sodann wird der Taufe die Wirkung zugeschrieben, dass durch sie Vergebung der Sünden und Anspruch auf die durch Christum verheissene Seeligkeit erlangt werde. Denn nicht genug, dass sie genannt wird eine Taufe *εἰς ἄφεσιν τῶν ἁμαρτιῶν*, Act. 2, 38. 22, 16. und dass in dem *σωθήσεται*, Marc. 16, 16. dieser Gedanke liegt, so erklärt sich auch Paulus, Rom. 6, 3 sqq. ausdrücklich hierüber, indem er lehrt, dass der Getaufte von dem Tode, als der Strafe der Sünde, nun freigesprochen sey, und die *ζωὴν αἰώνιον* erwarten könne. Dasselbe wird auch gelehrt, 1 Pet. 3, 21. Tit. 3, 5 sqq. Endlich wird von der Taufe die Wirkung hergeleitet, dass der Mensch den heiligen Geist empfange, d. h. dass er des Beistandes des heiligen Geistes bei seiner Besserung theilhaftig werde, Eph. 5, 26. 1 Cor. 6, 11. 12, 13. Jo. 3, 5. Keinesweges indessen liegt in den erwähnten Erklärungen über die Wirkungen der Taufe der Gedanke, dass sie eine mystische und miraculöse Kraft habe und als *opus operatum* wirke; vielmehr werden die erwähnten Wirkungen ihr desshalb zugeschrieben, weil der Mensch durch sie in ein engeres Verhältniss mit Christo tritt, so dass ihre Wirkung von dem Glauben an Christum und von dem christlichen Leben abhängig ist, Jo. 3, 6. 1 Cor. 1, 17. Tit. 3, 5. Auf dieses biblische Fundament nun ist das kirchliche Dogma von der Taufe gegründet, welches in der *Conf. Aug. Art.* 9. *Artt. Smalc. P. III. Art.* 5. und in den beiden Katechismen enthalten ist. Es ist aber die Taufe nach der Lehre unserer Kirche die von Christus selbst angeordnete und seinem Befehle gemäss zu vollziehende Handlung, durch welche der Mensch, mittels der Unter-

tauchung unter das Wasser oder der Besprengung mit dem Wasser, ein Mitglied der christlichen Kirche wird, die Befreiung von den Strafen der Erbsünde und die Verheissung des ewigen Lebens erhält. Die *materia visibilis* ist das Wasser, die *materia invisibilis* aber die mit dieser Handlung verbundene Verheissung der Gnade Gottes und des ewigen Lebens. In dem Katechismus zwar drückt Luther sich so aus, dass es scheint, als habe er eine Art von mystischer Verbindung zwischen dem Worte und dem Wasser angenommen: allein er leitet doch alle Wirkung vom Worte Gottes und nicht vom Wasser ab, und verwirft ausdrücklich die Meinung, als ob Gott dem Wasser eine sündentilgende Kraft gebe. Für die Wirkung der Taufe erklärt das kirchliche Dogma theils den Eintritt in die Gemeinschaft der Christen, theils die Befreiung von der Sünde, theils die Empfangung des heiligen Geistes. Auch behauptet unsere Kirche die Nothwendigkeit der Taufe zur Erlangung der Seeligkeit, und die Restriction, dass diese Nothwendigkeit nicht eine *absoluta*, sondern eine *hypothetica* sey, wird in den symbolischen Büchern selbst nicht gefunden. Allein die meisten unserer Theologen, auch die früheren schon, behaupteten nur eine *necessitatem hypotheticam* und setzten den Grundsatz fest: *non defectus seu privatio, sed contemtus sacramenti damnat.* Diejenigen also, sagten sie, welche ohne ihre Schuld der Taufe entbehren, machen sich dadurch keines Ungehorsams gegen Gottes Gesetz und Ordnung schuldig, und können daher auch ohne die Taufe seelig werden. Da aber die Taufe von Gott selbst angeordnet ist durch Christum: so wird mit Recht eine *necessitas ordinis et praecepti* derselben behauptet, und gelehrt, dass, wer sie verachte und durch seine Schuld ihrer entbehre, der den Christen verheissenen Seeligkeit nicht theilhaftig werden könne.

§. 26.

Quamquam infantes baptizandos esse Christus non diserte praecepit, paedobaptismus ta-

men, et Apostolorum auctoritate et veteris ecclesiae exemplo commendatus, ab ejus lege non abhorrere videtur. Sententia vero de fide implicita, quae infantibus tribuatur, defendi nequit. Ecclesia nostra, multum licet contradicentibus Anabaptistis, paedobaptismum recte retinuit, exorcismum vero, a vetere ecclesia ad nostram propagatum, plurimi nostrorum recte omiserunt. Praeterea tenendum est, ecclesiam nostram non immergendo, sed adspergendo baptizare, iterationem baptismi vetasse ejusque administrandi munus doctoribus publicis tradidisse.

Dass die Kindertaufe von Jesu Christo selbst eingesetzt worden sey, kann nicht erwiesen werden. Denn dem Grunde, den man aus der Allgemeinheit des Befehles Jesu Christi hergenommen hat, lässt sich mit Recht entgegensetzen, dass mit dem *βαπτίζειν* das *μαθητεύειν* verbunden werde. Auch kann daraus, dass die Beschneidung an den Kindern vollzogen ward, die Kindertaufe nicht gerechtfertigt werden, denn es ist unerweislich, dass die Taufe an die Stelle der Beschneidung habe treten sollen. Eben so hat man sich ohne allen Grund auf Matth. 19, 14. Marc. 10, 14. Luc. 18, 15. berufen, indem hier die *μικροὶ*, die Kleinen, nicht die Kinder, sondern die Apostel bedeuten, und daraus, dass Christus die Kinder zu sich ruft, nicht gefolgert werden kann, dass er sie habe getauft wissen wollen. Dass jedoch die Kindertaufe schon ein apostolischer Gebrauch gewesen sey, kann mit Wahrscheinlichkeit aus den Stellen gefolgert werden, wo erzählt wird, dass ganze Familien getauft worden seyen, z. B. Act. 16, 15. 18, 8. 1 Cor. 1, 16. und gewiss ist es, dass im zweiten Jahrhunderte schon, wie wir aus Tertullians Schrift, *de baptismo*, ersehen, die Kindertaufe ziemlich allgemein war. Für eine apostolische Einrichtung, oder doch für einen Gebrauch der alten Kir-

che muss sie allerdings erklärt werden, und da sie dem Befehle Christi nicht widerspricht, sondern es vielmehr zweckmässig ist, dass diejenigen, welche in der Mitte der Christenheit geboren sind, auch als Kinder schon in die Gesellschaft der Christen eingeweiht werden, überdem auch durch die Kindertaufe den Eltern die Pflicht zu einer christlichen Erziehung ihrer Kinder auferlegt wird: so hat sie unsere Kirche mit Recht beibehalten. Auch haben sich die Verfasser der symbolischen Bücher mehr als einmal darüber erklärt, und das um so mehr, je nöthiger es im Reformationszeitalter war, alles das zu vermeiden, wodurch der Verdacht erregt werden konnte, als ob die Evangelischen die Grundsätze der fanatischen Anabaptisten theilten. Die Behauptung aber, dass auch die Kinder den Glauben empfangen, oder doch ein *ἀνάλογον fidei*, lässt sich auf keine Weise rechtfertigen. Augustin nahm an, dass den Kindern der Glaube der Eltern, der Pathen und der Kirche zugerechnet werde, und später lehrte die katholische Kirche, der heilige Geist giesse auf ausserordentliche Weise den Kindern den Glauben ein. Hiergegen erklärte sich Luther, und behauptete, die Kinder hätten in der Taufe einen eigenen Glauben, den Gott in ihnen wirke. Die Schwierigkeit aber, die in dem Begriffe des Glaubens bei unentwickelter Geisteskraft liegt, bewog die meisten unserer Theologen, diese Vorstellung aufzugeben und die Kindertaufe durch die erwähnten anderweitigen Gründe zu rechtfertigen. Mit der Kindertaufe ging auch der Exorcismus auf unsere Kirche über, welcher im zweiten und dritten Jahrhunderte schon entstand, anfangs nur bei ausserordentlichen Gelegenheiten gebraucht, später aber allgemein mit der Taufe verbunden ward. Da die Reformation in den Vorstellungen von den bösen Geistern und ihrem Verhältnisse zu den Menschen nichts änderte: so kann es nicht befremden, dass der in ihnen gegründete Exorcismus auch auf unsere Kirche überging, und da diese Vorstellungen erst im vorigen Jahrhunderte sich änderten: so konnte man auch erst seit der zweiten Hälfte dieses Jahrhunderts Anstoss an dem

Exorcismus nehmen. Seit dieser Zeit ist er, in Deutschland wenigstens, bei den meisten protestantischen Gemeinden unterlassen worden. Ausserdem ist noch zu bemerken, 1) dass unsere Kirche nicht durch Untertauchen, sondern durch Besprengung zu taufen pflegt. Und das mit Recht. Denn obgleich das Symbolische des Ritus dadurch vermindert wird: so sind doch mit der Taufe durch Untertauchen die grössten Inconvenienzen verbunden. Ferner ist zu bemerken, dass unsere Kirche die Wiederholung einer der Einsetzung Christi gemäss vollzogenen Taufe für unzulässig erklärt. Im dritten Jahrhunderte schon ward die Frage, ob man die Häretiker bei ihrem Uebertritte zur katholischen Kirche wieder taufen solle, verschieden beantwortet, indem der Carthaginiensische Bischof, Cyprian, die Wiedertaufe forderte, der Römische Bischof, Stephan, aber sie für unzulässig erklärte. Die Meinung des zuletzt genannten Bischofes fand den meisten Eingang und ward nach und nach die geltende. Diese Ansicht ist auch auf unsere Kirche übergegangen und daher werden die von einer anderen Kirche zu ihr Uebertretenden nicht wieder getauft, und nur dann, wenn entweder nicht mit Wasser, oder nicht auf Vater, Sohn und Geist getauft worden wäre, würde unsere Kirche die Wiederholung dieser Handlung anordnen. Um aber zu verhüten, dass die Taufe nicht auf ordnungswidrige Weise vollzogen werde, hat sie das Befugniss, diese Handlung zu vollziehen, ausschliesslich den öffentlich angestellten Lehrern übertragen; ohne jedoch behaupten zu wollen, dass die Kraft und Wirkung derselben an ihre Persönlichkeit gebunden sey.

§. 27.

Secundum porro sacramentum ***coena sacra*** *recte habetur, quam Jesus Christus inter solennia epuli paschalis ita instituit, ut Apostolis cum panem, in frusta ruptum, corporis sui mox frangendi signum, comedendum, tum vinum, sanguinis sui*

pro hominibus effundendi symbolum, bibendum porrigeret, eosque eodem ritu iterando sui memoriam recolere juberet. Erat autem Christo sacram coenam obeunti et instituenti duplex consilium propositum. Primum enim eo celebrando palam fieri volebat Apostolis, sublatam esse oeconomiam Mosaicam et foedus novum condi; deinde Christus hoc spectavit in sacra coena instituenda, ut sanciretur ritus sacer, ad sequentium etiam temporum Christianos pertinens, quo celebrando fides et pietas alatur.

Als Christus, voraussehend seinen nahen Tod, das letzte Passahmahl hielt, nahm er am Schlusse desselben Brot und Wein, und reichte beides den Jüngern, mit denen er dieses Mahl hielt, indem er sprach: ,,Diess ist mein Leib, der für euch gegeben wird, und mein Blut, das zur Vergebung der Sünden vergossen wird!" Offenbar war es der Gedanke seines nahen Todes, den er durch das Brechen des Brotes und das Ausgiessen des Weines versinnlichen wollte; welche Versinnlichungsweise man um so passender und bezeichnender finden muss, wenn man der Beschaffenheit des Brotes, dessen die Juden bei dem Passahmahle sich bedienten, gedenkt, und nicht vergisst, dass Christus des in Palästina gewöhnlichen, rothen Weines unstreitig sich bedient habe. Von dieser Handlung erzählen die drei ersten Evangelisten, Matth. 26, 26—29. Marc. 14, 22—25. und Luc. 22, 19—22. Dass hingegen Johannes ihrer nicht gedenkt, gehört noch immer zu den unerklärten Erscheinungen in der Geschichte des Urchristenthums. Welchen Zweck aber Christus bei dieser Handlung gehabt habe, lässt aus seinen eigenen Worten sich schliessen. Denn da er sein Blut *αἷμα τῆς καινῆς διαθήκης* nannte: so wollte er unstreitig darauf die Jünger aufmerksam machen, dass nunmehr für sie der alte Bund aufhöre, indem das Mahl, das er jetzt mit ihnen halte, das Mahl des neuen Bundes, die Inauguration der neuen

Religionsanstalt seyn solle, welche mit ihm, namentlich mit seinem Tode beginne. Gleichsam einweihen wollte er die Jünger zu diesem neuen Bunde durch dieses Mahl, und darauf sie hinweisen, dass sie künftig anstatt des Passahmahles dieses von ihm, dem Stifter des neuen Bundes, eingesetzte Mahl feiern sollten. Der andere Zweck Jesu aber war unstreitig der, dass die Jünger bei der Erneuerung dieses Mahles sein Gedächtniss erneuern sollten; denn hierauf führen die Worte des Lucas: „Solches thuet, so oft ihr es thuet, zu meinem Gedächtnisse!" Zwar hat Christus nicht ausdrücklich erklärt, dass dieses Mahl in allen künftigen Zeiten von allen seinen Bekennern gefeiert werden solle, die Apostel aber zweifelten nicht, dass er damit einen mnemonischen Ritus für die Gemeinden aller Zeiten habe stiften wollen, begingen daher dieses Mahl nicht nur selbst, sondern führten es auch in allen von ihnen gestifteten Gemeinden ein. Die ausführlichste Erklärung hierüber finden wir bei Paulus, 1 Cor. 11, 23—28. aus welcher Stelle man ersieht, dass es die Apostel als eine feierliche Erinnerung an den Tod Jesu und dessen Verdienst um die Welt, als ein öffentliches Bekenntniss des Christenthums und als ein Mittel begangen wissen wollten zur Stärkung des Glaubens und der Treue, der Hoffnung und der Liebe. Die Namen, unter welchen diese heilige Handlung in der heiligen Schrift vorkommt, sind: *δεῖπνον κυριακὸν*, entweder das von dem Herrn gestiftete, oder das seinem Andenken geweihte Mahl; *τράπεζα κυρίου*. Bei den kirchlichen Schriftstellern aber kommen noch folgende Benennungen vor: *εὐχαριστία* und *εὐλογία*, weil die Handlung mit einem Dankgebete begonnen ward; *προσφορὰ*, ursprünglich desshalb, weil die wohlhabenden Mitglieder der Gemeinden Gaben mitbrachten, aus denen die Liebesmahle bereitet wurden, *ἀγάπαι*; *λειτουργία*, *sensu eminenti* von dieser Handlung gebraucht; *μυστήριον*, weil die Katechumenen zur Theilnahme nicht zugelassen wurden; *σύναξις* und *κοινωνία*, weil es in der Versammlung gehalten ward; ferner *missa*, weil, wenn die Abendmahlshandlung begann, die Katechumenen mit

den durch den Diakonus ausgerufenen Worten: „*missa est ecclesia!*“ entlassen wurden; endlich später *sacramentum altaris*, weil die Handlung in späteren Zeiten am Altare begangen wurde.

§. 28.

Cui quidem Jesu Christi mandato obsequuta ecclesia omni tempore coenam sacram celebravit. Mature autem coeperunt Christiani vim supernaturalem coenae sacrae tribuere, et in eam delati sunt sententiam, ut post vini et panis consecrationem corpus et sanguinem Christi cum pane et vino arctissime conjungi existimarent. Serius dogma de transsubstantiatione et de sacrificio missatico ortum est. Utrumque dogma Lutherus deseruit, et ipse licet, realem quippe defendens corporis et sanguinis Jesu Christi praesentiam, vim hyperphysicam coenae sacrae inesse arbitraretur. Inter disputationes cum Reformatis maxime et Cryptocalvinistis dogma de reali corporis et sanguinis Jesu Christi in coena sacra praesentia subtilius explicatum et a theologis nostris decretum est, Christianum, sacra coena utentem, in, cum et sub pane et vino ipsum Jesu Christi corpus ejusque sanguinem ita accipere, ut peccatorum veniam adipiscatur et ad animi emendationem excitetur. In quo quidem confirmando dogmate theologi nostri nunc probabilibus, nunc parum idoneis argumentis usi sunt. Ea in re si Reformatos theologos contradicentes habuerunt, iis consentientibus dogmata de transsubstantiatione, de sacrificio missatico et de communione sub una repudiarunt.

Von den Aposteln empfing die alte Kirche das heilige Abendmahl, welches in den ersten Zeiten so begangen ward, dass man am Schlusse eines gemeinsamen Mahles Brot und Wein herumgab, um dadurch das Andenken an den Tod Jesu Christi zu erneuern. Diese gemeinsamen Mahle wurden ἀγάπαι genannt. Als aber die Gemeinden sich erweiterten, hörten diese Mahle auf und das Abendmahl ward nunmehr ein Theil der gottesdienstlichen Handlungen. Das Dogma hierüber blieb jedoch lange Zeit unbestimmt und die Ansicht der Lehrer über die Beschaffenheit des geweihten Brotes und die Verbindung Christi mit ihm war lange Zeit getheilt. Die Vorstellung indessen, dass der Genuss des heiligen Mahles eine hyperphysische Kraft habe, entwickelte sich frühzeitig und die meisten alten Kirchenlehrer nahmen an, dass durch diesen Genuss der Leib Christi in die Substanz des Leibes des Communicanten übergehe, welcher dadurch der künftigen Auferstehung fähig werde. Denn obgleich die Art und Weise der Verbindung noch nicht näher erklärt wurde: so nahm man doch einstimmig an, dass durch die Consecration, ἐπίκλησις τοῦ ἁγίου πνεύματος genannt, eine Verbindung des Leibes und des Blutes Christi mit dem Brote und Weine bewirkt werde. Diese Unbestimmtheit blieb bis auf das Mittelalter herab. Im neunten Jahrhunderte aber machte Paschasius Radbertus, ein berühmter Kirchenlehrer in Gallien, den Versuch, die Art und Weise der Verbindung des Brotes und Weines mit dem Leibe und Blute Christi näher zu erklären, und ward durch diesen Versuch auf die Vorstellungsweise geleitet, welche man die Brotverwandlungslehre, die Transsubstantiation zu nennen pflegt. Er lehrte nemlich, durch die Consecration werde das Brot in den Leib Christi verwandelt, so dass nach der Consecration zwar wohl die Figur des Brotes noch übrig sey, aber nicht mehr sein Wesen, welches in den wahren Leib Christi verwandelt sey. Zwar fand Paschasius bedeutenden Widerspruch, und obgleich seine Vorstellungsweise der Mehrzahl sich empfahl: so war sie doch selbst im elften Jahrhunderte

noch nicht die allgemeine geworden, wie insbesonders die Geschichte des mit Berengar von Tours geführten Streites beweist. Seit dem elften Jahrhunderte aber ward sie allgemein angenommen und bis auf diesen Augenblick hat die katholische Kirche, nachdem sie durch das Tridentinische Concilium befestigt worden ist, fest an ihr gehalten. Auch lässt sich leicht erklären, warum sie Eingang fand. Denn theils verwandelte sie doch die bisher unbestimmte Vorstellungsweise in ein bestimmtes Dogma; theils erhob es den Priester, wenn er als derjenige erschien, der durch die Kraft seines Wortes ein täglich sich erneuerndes Wunder wirken und den Himmel gleichsam zur Erde herabrufen könne; theils unterstützte diese Vorstellungsweise eine andere, auf welche das Zeitalter das grösste Gewicht legte, nemlich die Vorstellung von dem Abendmahle als einem Opfer. In den frühesten Zeiten schon war das Abendmahl *θυσία,* ein Opfer, genannt worden, als Erinnerungsfest an den Opfertod Christi; auch *προσφορὰ, oblatio*, wegen der Gaben, welche bei der Feier desselben dargebracht zu werden pflegten: allein von der Vorstellung, dass, indem das Abendmahl begangen werde, man Gott ein Opfer darbringe, war die Kirche der früheren Jahrhunderte weit entfernt, und würde gefürchtet haben, durch diese Vorstellungsweise in das Heidenthum zurückzufallen. Indem aber in den späteren Zeiten viel Heidnisches in der christlichen Welt sich erneuerte, drang auch die Opferidee herein, und nunmehr entwickelte sich seit dem fünften und sechsten Jahrhunderte die Vorstellung, dass man durch die Abendmahlsfeier Gott ein Opfer darbringe, welche Vorstellung ihre weitere Entwickelung und einen neuen Stützpunkt in der Brotverwandlungslehre fand. Denn nunmehr war im Abendmahle etwas vorhanden, was Gott als ein Opfer dargebracht werden konnte, der Leib Christi, die göttliche Substanz zur würdigen Gabe für Gott. Daher befestigte sich die Vorstellung von dem Abendmahle als einem Opfer immer mehr. Die Messe ward der Mittelpunkt des christlichen Gottesdienstes, und nicht bloss um die Sün-

den zu versöhnen, sondern auch um die Seelen aus dem Fegefeuer zu erlösen und um leibliche Uebel abzuwenden, wurden nunmehr Messen gehalten. Wie durch die Vorstellung von dem Abendmahle als einem Opfer und von der Verwandlung des Brotes in den Leib Christi, so entfernte sich die Kirche des Mittelalters auch dadurch von der ursprünglichen Bestimmung des Abendmahles und von der Weise der alten Kirche, dass sie den Laien den Kelch entzog. Die erste Veranlassung dazu gab abergläubige Furcht, das Blut Christi zu entweihen. Bald aber billigte man diese Gewohnheit auch darum, weil es eine Auszeichnung des Geistlichen war, dass er allein unter beiderlei Gestalt das Abendmahl geniessen durfte, und rechtfertigte die neue Gewohnheit durch die Lehre von der Concomitanz, d. h. dadurch, dass man sagte, wo Leib sey, sey auch Blut. Allmälig ward die Gewohnheit, das Abendmahl *sub una* zu begehen, allgemein. Widerstrebend nur hatte man endlich den Utraquisten in Böhmen den Kelch bewilligt, und Rom hatte es dahin zu bringen gewusst, dass auch hier wieder der Gebrauch des Kelches beschränkt ward. Die *communio sub una* wurde daher allgemeiner Gebrauch der Kirche. In den erwähnten Ansichten vom Abendmahle nun erkannten die Reformatoren übereinstimmend, die schweizerischen wie die deutschen, Abweichungen von der Lehre der Schrift und von dem Gebrauche der alten Kirche. Am nachdrücklichsten tadelten sie die Messe, um so mehr, da durch dieselbe das Verdienst Christi verdunkelt und schädlicher Aberglaube genährt ward. Daher verwarf unsere Kirche die Messe ausdrücklich, nemlich die Vorstellung, dass der Leib Christi Gott als ein unblutiges Opfer im Abendmahle dargebracht werde. Schon in der Augsburgischen Confession, in den *Artt. abusuum*, 3. geschah diess, und dieselbe Missbilligung der Messe wird in der Apologie, *Art.* 2. in den *Artt. Smalc. P. II. Art.* 2. auch beiläufig in der Concordienformel, *Art.* 7. wiederholt. Unstreitig thaten diess die Reformatoren mit vollem Rechte, weil die Messhandlung der Bestimmung des heiligen

Abendmahles widerstreitet, weil in der Schrift ausdrücklich gelehrt wird, dass, nachdem Christus einmal sich geopfert habe, es keiner anderen Opfer mehr bedürfe, Hebr. 7, 27. 9, 12, 26, 28. 10, 10 sqq. und weil die Messe einen aus dem Heidenthume stammenden, dem Christenthume ganz fremden Opferdienst in der christlichen Welt erneuert hat. Eben so stimmten die Reformatoren darin überein, dass sie die Brotverwandlungslehre verwarfen, worüber die *Artt. Smalc. P. III. Art.* 6. und die *Form. Conc. Art.* 7. sich erklärt haben. Auch hier war unstreitig das Recht auf ihrer Seite, weil die Brotverwandlungslehre eben sowohl der Vernunft, als der Schrift widerstreitet; denn dass nach der Aufhebung des Wesens eines Dinges die Accidenzen desselben übrig bleiben sollen, ist wider alle Vernunft und Erfahrung. Auch lässt überhaupt die Verwandlung eines Individuums in ein anderes Individuum sich nicht denken. In der Schrift aber wird nicht nur nichts gefunden, was für die Brotverwandlungslehre zeugt, sondern es kann auch aus 1 Cor. 10, 16. 11, 26, 29. das Gegentheil gefolgert werden, indem hier von dem gesegneten Brote und Weine noch immer als von Brot und Wein, aber nicht als von Leib und Blut die Rede ist. Mit der Brotverwandlungslehre fiel zugleich die Adoration der Hostie. Endlich stimmten die Reformatoren auch darin überein, dass sie den Gebrauch des Kelches zurückführten und die durch die Kostnitzer Synode im funfzehnten Jahrhunderte sanctionirte Entziehung desselben für eine willkürliche Handlung der Hierarchie erklärten. Auch hier war unbestreitbar das Recht auf der Seite der Reformatoren, indem die *communio sub una* der Verordnung Christi eben sowohl, als dem Gebrauche der apostolischen und der alten Kirche überhaupt widerstreitet. — Indem die deutschen und schweizerischen Reformatoren in dem Widerspruche gegen die erwähnten Ansichten der katholischen Kirche vollkommen mit einander übereinstimmten, wichen sie in der Erklärung über die Art und Weise, wie Christus im Abendmahle gegenwärtig sey, wesentlich von einander ab. Zwingli und

Oekolampadius erklärten die Einsetzungsworte tropisch, Zwingli, indem er das Wort: „ἐστίν“ durch: „bedeutet“ — übersetzte, Oekolampadius, indem er das Wort: „σῶμα“ durch: „*signum corporis*“ — erklärte. Beide nahmen daher keine reelle Gegenwart Christi im Abendmahle an, sondern nur eine geistige und betrachteten dasselbe als einen mnemonischen Ritus. Calvin zwar wich wieder von dieser Vorstellung ab und redete von einer wahren Gegenwart Christi im Abendmahle, indem er sagte, dass in dem Augenblicke, wo der Communicant das Brot mit dem Munde empfange, Christus seinem Gemüthe sich mittheile; auch er aber nahm doch nur eine geistige oder moralische, nicht aber eine reelle Gegenwart Christi im Abendmahle an. Gegen die Ansicht Zwinglis nun erklärte sich Luther auf das nachdrücklichste, und behauptete, dass man die Einsetzungsworte nicht willkürlich deuten, sondern so, wie sie lauten, das ist mein Leib, nehmen müsse. Sowohl zwischen Zwingli und Luther selbst, als auch nach Luthers Tode ward heftig hierüber gestritten, und da die Calvinische Abendmahlslehre in der Lutherischen Kirche selbst und sogar bei Melanchthon Eingang fand: so entstanden hieraus die kryptocalvinistischen Streitigkeiten, welche die hauptsächlichste Veranlassung zur Einführung der Concordienformel gaben. In der *Conf. Aug. Art.* 10. war nur kurz gesagt worden: „*corpus et sanguis Christi vere adsunt et distribuuntur vescentibus*;“ bestimmter wurde die Lutherische Abendmahlslehre in den Katechismen und in den Schmalkaldischen Artikeln ausgesprochen; in ihrer ganzen Bestimmtheit aber ward sie in der Concordienformel Art. 7. vorgetragen. Diese Lehre aber ist folgende: Es findet im Abendmahle eine wahre Gegenwart, Austheilung und Geniessung des Leibes und Blutes Christi statt, *praesentia realis*. Keinesweges zwar wird das Brot und der Wein in den Leib und das Blut Christi verwandelt, vielmehr ist Brot und Wein da, und bleibt Brot und Wein auch nach der Consecration: allein „in, mit und unter“ dem Brote und Weine empfängt der

Communicant den wahren Leib und das wahre Blut Christi. Das ist jedoch nicht so zu verstehen, als ob der Leib und das Blut Christi in das Brot und den Wein eingeschlossen wären, *impanatio*, sondern es findet vielmehr eine unbegreifliche Union zwischen dem Brote und dem Leibe Christi statt, vermöge deren der Communicant, indem er das Brot geniesst, auch den wahren Leib Christi empfängt, welche Vereinigung *unio sacramentalis* zu nennen ist, d. h. eine solche, welche bloss im Sacramente statt findet. Zwar kann die Vernunft nicht verstehen, wie in, mit und unter dem Brote der Leib Christi empfangen werde: es ist aber diess ein *mysterium*, wo die Vernunft sich gefangen geben muss unter dem Gehorsame des Glaubens, und zwar kein willkürlich angenommenes Mysterium, indem es auf die Einsetzungsworte Christi selbst sich gründet. Diese Gegenwart des Leibes Christi ferner wird nicht durch den Priester vermittels der Consecration, sondern durch Gottes Allmacht und durch die Kraft der Einsetzungsworte bewirkt. Der Genuss des Leibes Christi ist nicht etwa ein geistiger durch den Glauben, sondern der Leib Christi *ore sumitur*, was jedoch nicht *capernaitice*, nicht auf grobe Weise zu verstehen ist, als ob der Leib Christi mit den Zähnen zerrissen würde, sondern auf sacramentirliche d. h. übernatürliche Weise geschieht. Da jedoch der Leib Christi mit dem Munde, nicht durch den Glauben nur empfangen wird: so empfangen ihn nicht nur würdige, sondern auch unwürdige Communicanten; obwohl den letzteren dieser Genuss zur Verdammniss, nicht zur Seeligkeit gereicht. Will man aber hiergegen einwenden, dass nach dieser Lehre der Leib Christi allgegenwärtig seyn müsse: so ist darauf zu erwiedern, dass ihm allerdings im Stande der Erhöhung vermöge der *communicatio idiomatum* Allgegenwart, *ubiquitas*, zukomme, ein unbegreifliches und geistiges Seyn, nach welchem er, an keinem Orte eingeschlossen, alle Creaturen durchdringt, und daher auch im Abendmahle gegenwärtig seyn kann. Ob aber gleich unsere Kirche eine wahre Gegenwart des Leibes Christi im Abendmahle

lehrt: so behauptet sie doch keinesweges, dass das Abendmahl *ex opere operato* nütze, sondern setzt den Glauben und die Gesinnung als die nothwendigen Bedingungen einer würdigen Abendmahlsfeier fest. Nur wenn das Abendmahl im Glauben empfangen wird, gereicht es dem Menschen zum Heile, indem es das Werk seiner Wiedergeburt fortsetzt, die Vergebung der Sünden ihm erwirbt und in eine innige Gemeinschaft mit Christo ihn setzt. Die hauptsächlichsten Gründe aber, durch welche die Lehrer unserer Kirche die wahre Gegenwart des Leibes Christi im Abendmahle gegen die Zwinglianische und Calvinische Vorstellungsweise gerechtfertigt haben, sind folgende: 1) Berief man sich darauf, wie schon Luther that, dass man niemals ohne Noth von der eigentlichen Bedeutung der Worte abweichen, sondern sie im eigentlichen Sinne nehmen müsse, sobald ein zwingender Grund für das Gegentheil nicht vorhanden sey. Das aber, meinte man, dürfe hier um so weniger geschehen, weil die Worte Christi Einsetzungsworte, Testamentesworte seyen, und man annehmen könne, dass Christus anders würde geredet haben, wenn er nicht gewollt hätte, dass man an eine wahre Gegenwart seines Leibes denken solle. 2) Berief man sich darauf, dass, da der alte Bund nach Exod. 24, 8. durch Blut geschlossen worden sey, die Jünger Christi die Worte: „Das ist mein Blut," eigentlich hätten verstehen müssen, weil Christus, indem er den Wein ihnen darreichte, diesen Wein das Blut des neuen Bundes nenne. 3) Führte man mehrere Stellen an, wie 1 Cor. 11, 27 sqq. wo gesagt wird, dass, wer den Leib Christi unwürdig esse und das Blut unwürdig trinke, an dem Leibe und dem Blute Christi sich versündige, was ja nicht geschehen könne, wenn nicht mit dem Brote und dem Weine der Leib und das Blut Christi genossen würden. Auch ergebe sich aus dieser Stelle, dass nach Paulus Lehre selbst der Unwürdige den Leib und das Blut Christi empfange, und dass er daher nicht bloss an einen geistigen und moralischen Genuss gedacht haben könne. Endlich berief man sich auf 1 Cor. 10, 16. wo es heisst: „Ist nicht der Kelch eine

Gemeinschaft mit dem Blute Christi und das Brot eine Gemeinschaft mit dem Leibe Christi!"

§. 29.

De modo autem, quo sacra coena administranda sit, ecclesia nostra sanxit, cum vinum, tum panem, — quae signa corporis et sanguinis Jesu Christi elementa, symbola et species a scriptoribus ecclesiasticis dicta sunt, — rite consecratum hominibus adultis, ita distribuendum esse, ut mortis Jesu Christi meminisse jubeantur. Quo vino et quo pane utaris, perinde est. Solet tamen ecclesia nostra panem azymum et vinum album adhibere. Munus administrandae sacrae coenae publicis doctoribus traditum est, qui eam nonnisi rite praeparatis exhibere debent. Denique jubet ecclesia nostra, coenam sacram in publicis Christianorum conventibus celebrari, senibus licet atque aegrotis communionem privatam concedat.

Anlangend die Art und Weise, wie das heilige Mahl zu feiern sey: so verlangt unsere Kirche, dass das Brot und der Wein durch die Wiederholung der Einsetzungsworte geweiht und beides dem Communicanten gereicht werde. Zwar legt sie der Consecration nicht die Kraft bei, die Gegenwart des Leibes und des Blutes Christi zu bewirken, sondern leitet diese vielmehr von einem Acte der göttlichen Allmacht her: allein die Consecration verlangt sie durchaus, und zwar aus hinreichendem Grunde, theils weil es schicklich ist, die Worte, durch welche Christus das Abendmahl eingesetzt hat, zu wiederholen, theils weil auch Christus unter Gebet und Danksagung diese heilige Handlung angeordnet hat. Es wird aber das bei dem Abendmahle gebräuchliche Brot und der Wein von den kirchlichen Schriftstellern genannt: *signa*, *sym-*

bola corporis et sanguinis Jesu Christi; ferner *elementa*, indem man das Griechische, *στοιχεῖα*, dadurch ausdrückte, welches Wort aber, wenn man es von *στοιχοῦν* herleitet, etwas nachbilden, eine ganz andere Bedeutung hat, als *elementa* in dem Sinne , in welchem es nach der späteren Latinität von Nahrungsmitteln gesagt worden ist. Da unsere Kirche ferner lehrt, dass das Abendmahl nicht *ex opere operato* wirke: so hat sie mit Recht verordnet, dass nur Erwachsene dasselbe empfangen sollen. Seit dem vierten Jahrhunderte entstand hier und da die Sitte, auch den Kindern das Abendmahl zu ertheilen, welche in der griechischen Kirche heute noch fortdauert. In der abendländischen Kirche aber fand diese Gewohnheit keinen Eingang und die Reformatoren hatten keinen Grund, diese ohnehin fremde Sitte einzuführen. Anlangend ferner die Art des Brotes und Weines, welche im Abendmahle zu brauchen seyen: so betrachtet es unsere Kirche als ein *ἀδιάφορον*, ob entweder weisser oder rother Wein, gesäuertes oder ungesäuertes Brot genommen werde. Indessen ist es Sitte geworden, des weissen Weines und des ungesäuerten Brotes sich zu bedienen, worin unsere Kirche dem Gebrauche der abendländischen Kirche überhaupt folgt; da hingegen die griechische Kirche gesäuertes Brot zu brauchen pflegt. Auch findet zwischen dem Gebrauche der Lutherischen und der Reformirten Kirche darin ein Unterschied statt, dass die erstere Oblaten, die letztere dagegen ein mehr dem gewöhnlichen Brote gleichendes Gebäck zu brauchen pflegt. Keinesweges aber legt hierauf unsere Kirche ein besonderes Gewicht, sondern hält es vielmehr für gleichgültig, ob man diese oder jene Art des Brotes brauche. Dagegen hat unsere Kirche ausdrücklich verlangt, dass vor der Abendmahlsfeier eine Vorbereitung, nemlich die Beichte, stattfinden solle. Zwar erkannten die Reformatoren sehr wohl, dass die Beichte kein von Christo verordnetes Institut sey, und verwarfen die *Confessionem auricularem*, die Aufzählung der einzelnen Sünden, ausdrücklich; dagegen fanden sie es erbaulich und dem Zwecke der Abendmahlsfeier ge-

mäss, dass der Communicant ein allgemeines Bekenntniss seiner Schuld ablege, den Trost der Vergebung empfange, und nun erst dem Altare sich nahe. Daher ward in unserer Kirche die Beichte beibehalten, und zwar die Privatbeichte, *Aug. Conf. Art.* 11. Später aber ist an die Stelle der Privatbeichte, an vielen Orten wenigstens, die allgemeine Beichte getreten. Theils wegen dieser Verbindung mit der Beichte, theils damit Ordnung sey in den kirchlichen Handlungen, hat unsere Kirche ausschliessend den Geistlichen das Befugniss, das heilige Abendmahl auszutheilen, übertragen. Nach der Regel soll die Abendmahlsfeier in der Mitte der Gemeinde statt finden, weil sie ein Bekenntniss des Glaubens seyn und zur Erweckung der brüderlichen Liebe dienen soll; Kranken jedoch und Greisen soll das heilige Abendmahl auch privatim gereicht werden.

§. 30.

Ut autem verbum Dei et reliqua adminicula gratiae conservarentur atque admoverentur hominum animis, condita est divino numine e c c l e s i a i. e. societas eorum peculiaris, qui, baptismo initiati, Jesu Christi nomen profitentur. Voluisse Jesum Christum, ut sectatores sui in peculiarem coirent societatem, nequit dubitari. Apostoli igitur coetus christianos condentes magistri voluntati obsequuti sunt. Erat autem societas Christianorum primis post Christum natum saeculis per varias terras sparsa, nullo externo, interno vero fidei et amoris vinculo juncta, Jesum Christum Dominum venerabatur, et cum morum disciplina adhibenda, tum sacris publicis agendis pietati morumque integritati prospiciebat.

Damit das göttliche Wort und die übrigen Gnadenmittel erhalten, fortgepflanzt und in wirksame Beziehung

zu den Menschen aller Zeiten gesetzt würden, bedurfte es einer äusseren Anstalt, einer Gesellschaft, vereinigt für den Zweck, christlichen Glauben und christliche Gesinnung durch das Evangelium zu wecken und zu nähren. Christus selbst zwar trat nicht aus der Verbindung mit der Synagoge, und seine Jünger machten, so lange er lebte, keine von dem Judenthume ausgeschiedene Gesellschaft aus: allein dass es sein Wille gewesen sey, dass seine Jünger und deren Schüler nach seinem Hingange in eine besondere Gesellschaft zusammenträten, lässt sich nicht bezweifeln. Denn ausdrücklich erklärt er diess Matth. 16, 18. wo er von einer ἐκκλησία redet, welche immer fortdauern solle, also, dass die Pforten der Hölle selbst sie nicht zu überwältigen vermöchten. Sodann leuchtet diess daraus ein, dass er bei der Einsetzung des heiligen Abendmahles die Mosaische Religionsverfassung für aufgehoben erklärt und einen eigenen neuen Einweihungsritus anordnet. Daher handelten die Jünger im Geiste Christi, als sie bald nach seinem Hingange aus der Synagoge sich ausschieden und eine besondere religiöse Gesellschaft stifteten, welche, ohne durch ein äusseres Band verknüpft zu seyn, in ihrem Zeitalter schon über mehrere Länder sich ausbreitete, in Jesu Christo ihr unsichtbares Oberhaupt verehrte, Eph. 1, 22 sqq. 5, 23. Col. 1, 18. und sowohl durch strenge Kirchenzucht, als durch gemeinsame Andachtsübungen die fromme Gesinnung und den unsträflichen Wandel ihrer Mitglieder befördern sollte. Die Gesammtheit der Bekenner Jesu Christi wird im Neuen Testamente ἐκκλησία genannt, welches Wort dem hebräischen קָהָל und עֵדָה entspricht. Zwar wird es auch von den an bestimmten Orten befindlichen Gemeinden gebraucht, Act. 8, 1. 1 Cor. 1, 2. und von den religiösen Zusammenkünften der Christen, 1 Cor. 11, 18. 14, 19. allein in vielen Stellen kommt es auch so vor, dass es die ganze Zahl der Bekenner Jesu Christi bezeichnet, Matth. 16, 18. 1 Cor. 10, 32. 11, 22. Gal. 1, 13. Eph. 1, 22. Was in einigen Stellen eigentlich ἐκκλησία genannt wird, das wird in anderen tropisch durch die Ausdrücke: der Leib, das Haus, die

Heerde Christi, der Tempel Gottes, bezeichnet. Auch wird in einigen Stellen die Gesammtheit der Bekenner Jesu Christi das Reich Gottes genannt, Matth. 11, 12. 12, 28. 13, 52. Luc. 17, 20 sq. obgleich in den meisten Stellen der Ausdruck: Reich Gottes, den Zustand und die Ordnung der Dinge bedeutet, welche Christus nach seiner Wiederkunft stiften werde.

§. 31.

Qui ab initio interno tantum continebantur vinculo coetus christiani, sensim paulatimque externo etiam juncti sunt. Ita orta est ecclesia catholica, quae una, vera atque apostolica haberi voluit. Qui eam moderabantur, sese divino spiritu adflatos judicantes, cum jus de fidei capitibus decernendi, tum legum ferendarum potestatem sibi vindicarunt. Saeculo XI. ecclesia catholica in Graecam et Latinam divisa est, quae ab eo inde maxime tempore dogma de pontifice Romano, quo Christus vicario utatur in gubernanda ecclesia, exornavit. Protestantes, ab ecclesia Romano-catholica secessionem facientes, repudiatis catholicorum de pontificis Romani primatu et ecclesiae repraesentantis potestate dogmatibus, esse docuerunt ecclesiam sanctorum congregationem, in qua evangelium recte doceatur et sacramenta rite administrentur; et, quantumvis ab hierarchia alieni, tamen potestatem ecclesiasticam a civili potestate probe discernendam esse, intellexerunt. Quae in scholis commemorantur divisiones ecclesiae, in visibilem et invisibilem, veram et falsam, militantem et triumphantem, syntheticam et repraesentati-

vam, ad unam eandemque ecclesiae notionem referri nequeunt.

Die anfänglich durch kein äusseres Band vereinigten christlichen Gemeinden traten bald durch das Synodalwesen in engeren Zusammenhang, und bildeten, seitdem die christliche zur herrschenden Religion im Römischen Reiche ward, einen eng verbundenen Körper. Die Einheit des Römerreiches wurde der Grund von der Einheit der Kirche, welche den Fall des Römerreiches lange überdauerte. Diese Eine Kirche nun nannte sich die einige, um damit anzudeuten, dass, wer nicht zu ihr gehöre und mit ihr übereinstimme, ein Häretiker oder Schismatiker (ein Irrlehrer) sey; ferner die katholische, weil sie die allgemeine sey, und alle wahre Christen zu ihr gehören müssten; die wahre, weil sie die ächt christliche Lehre fortpflanze; die apostolische, weil sie von den Aposteln stamme. Indem auf solche Weise die christlichen Gemeinden zur äusseren Einheit wurden, entwickelten sich die Ideen vom Priesterthume und priesterlicher Gewalt immermehr, und so geschah es, dass die Bischöfe, als die Lehrer und Vorsteher der Gemeinden, Hierarchen wurden, d. h. Inhaber einer ihnen von Gott mitgetheilten geistlichen Machtvollkommenheit, vermöge welcher sie berechtigt seyen, die Lehre zu bestimmen und die Kirche zu regieren. Den versammelten Bischöfen, namentlich den Synoden, der *ecclesiae repraesentativae*, ward das Befugniss zugeschrieben, über die Lehre zu entscheiden und die kirchlichen Gesetze zu geben, welches man darauf gründete, dass der göttliche Geist fortwährend durch dieses Organ der Christenheit sich offenbare und mittheile. Auch ward angenommen, dass durch die heilige Weihe der Ordination eine von den Aposteln stammende und durch dieses *medium* fortgepflanzte Machtvollkommenheit den Geistlichen mitgetheilt werde. So entstand die Hierarchie in der christlichen Welt, welche, nachdem sie in der alten Kirche eine aristokratische Form gehabt hatte, in der abendländischen Kirche, vornemlich seit ihrer Tren-

nung von der morgenländischen Kirche, in eine monarchische überging, indem der römische Bischof an die Spitze der ganzen abendländischen Kirche trat und als deren Oberhaupt, bald sogar als der Statthalter Christi auf Erden betrachtet ward. Sowohl den Primat des römischen Bischofs, als auch die Hierarchie überhaupt verwarfen die Reformatoren. Gegen den Primat des römischen Bischofs insbesondere wendeten sie mit Recht ein, dass aus Matth. 16, 18. der Primat Petri sich nicht folgern lasse, indem hier doch nichts weiter gesagt werde, als dass Petrus einer von den Gründern der Kirche seyn werde; dass ferner nicht historisch erwiesen sey, dass Petrus die römische Gemeinde gestiftet habe, und dass endlich, selbst wenn beides zugegeben werden müsste, doch die Uebertragung der dem Petrus gegebenen Macht auf seine Nachfolger unerweislich bleibe. Eben so verwarfen die Reformatoren die Idee der Hierarchie überhaupt, d. h. sie leugneten, dass nach der göttlichen Ordnung die Kirche in zwei ungleiche Hälften, in die der Regierenden und der Regierten, zerfalle, und nahmen daher nicht an, dass die Synoden als vom göttlichen Geiste unmittelbar erleuchtete Versammlungen, *jure divino*, befugt seyen, die Lehre zu bestimmen und der Kirche Gesetze zu geben. Vielmehr erklärten sie wiederholt, dass alle Christen Priester seyen, und dass diejenigen, welche die Kirche regierten, das Befugniss hierzu nicht *jure divino*, sondern *jure humano*, d. h. dadurch hätten, dass sie diese Gewalt im Namen und Auftrage der Gesellschaft ausübten. Die Erklärungen der Reformatoren über das Wesen der Kirche werden vornemlich in der *Conf. Aug. Art.* 7. 8. in der *Apol. Art.* 4. und in den *Artt. Smalc. Pars. III. Art.* 12. gefunden. Hier nun erklären sie die Kirche für eine Gemeinde der Heiligen oder Gläubigen, welche in der Gemeinschaft des Glaubens und unter der Regierung des heiligen Geistes stehe (mögen sie auch durch die ganze Welt zerstreut seyn), und setzen ihre äusseren Merkmale darein, dass in ihr das Evangelium recht gelehrt werde und die Sacramente nach der Einsetzung Christi verwaltet

würden. Auf diese Weise ward der Begriff der Kirche idealisch aufgefasst. Doch erklärten die Reformatoren dabei ausdrücklich, dass in der äusseren Gemeinschaft der Kirche auch Böse und Heuchler sich befinden könnten, welche jedoch nur dem Namen, nicht der That nach zur Kirche gehörten, und gleichsam als todte Glieder des Leibes zu betrachten seyen; durch welche Erklärung unsere Kirche von den strengen Gemeinden der Anabaptisten und anderer Mystiker sich unterschied, welche durchaus keine unwürdigen Mitglieder unter sich dulden wollten. Mit vollem Rechte schrieben ferner die Reformatoren der Kirche als einer für einen eigenthümlichen Zweck vereinigten Gesellschaft eine Machtvollkommenheit zu, gegründet in dem Befugnisse, die zur Erreichung ihres eigenthümlichen Zweckes nöthigen Mittel zu wählen. Daher unterschieden sie zwischen *potestas civilis* und *potestas ecclesiastica*, unter welcher sie den Inbegriff der der Kirche als solcher zukommenden Befugnisse verstanden, namentlich das Befugniss, Diener oder Lehrer der Kirche zu berufen, den Gottesdienst anzuordnen und eine kirchliche Disciplin auszuüben. Wenn übrigens die Theologen unserer Kirche auch ihrer Kirche eben die Prädikate zuschrieben, welche die katholische Kirche sich vindicirte: so kann diess nur dadurch gerechtfertigt werden, dass man den Begriff der Kirche ideal fasst. Ausserdem sind noch folgende in den Schulen gebräuchliche Distinctionen zu bemerken: 1) Hat man unterschieden *ecclesia invisibilis et visibilis*. Unter der ersteren versteht man die Gesammtheit derer, die von Herzen zum Christenthume sich bekennen und seinen Gesetzen gehorchen; unter der letzteren aber die durch das äussere Band einer Gesellschaft vereinigte Gemeinde. Da jedoch diejenigen, welche von Herzen Christum bekennen, eine eigentliche Gesellschaft nicht ausmachen, auch das Wort ἐκκλησία durchgängig im Neuen Testamente von einer in der Welt erscheinenden Gesellschaft gebraucht wird, so ist diese Eintheilung unbequem. 2) *Ecclesia militans et triumphans.* Unter der streitenden Kirche versteht man die

auf Erden lebenden, mit der Sünde und äusseren Hindernissen kämpfenden Christen; unter der triumphirenden aber die Versammlung der Seeligen. Diese Eintheilung ist unpassend, weil man nicht sagen kann, dass die Seeligen eine eigene Gesellschaft ausmachen, und auch im Neuen Testamente das Wort ἐκκλησία nirgends von ihnen gebraucht wird. 3) *Ecclesia vera et falsa.* Unter der ersteren verstand man die Kirche, welche die Lehre Christi rein und unverfälscht besitzt und die Sacramente nach seiner Einsetzung verwaltet; unter der letzteren eine religiöse Gesellschaft, wo das Gegentheil stattfindet. Jede Kirche hat sich die wahre zu seyn gerühmt, keine aber kann dieses Prädikat ausschliessend sich aneignen und jede andere schlechthin die falsche nennen. Endlich 4) *Ecclesia synthetica et repraesentativa.* Unter der ersteren versteht man die ganze Menge der Christen, unter der letzteren aber die Synode, welche die übrige Kirche repräsentirt und vertritt. Allein von einer Versammlung von Delegirten mehrerer Gemeinden, und noch weniger von blossen Bischöfen, kann nur das Wort: Versammlung oder Synode, nicht aber das Wort: Kirche gebraucht werden.

§. 32.

Quamquam externa eorum omnium, qui Christo nomen dederunt, conjunctio dudum sublata est, universam tamen Christianorum per terrarum orbem, quam late patet, sparsorum multitudinem hodienum ecclesiam christianam appellare licet. Pariter singulares christianae societates, secundum certum aliquem doctrinae typum religionem Christi publice profitentes, recte ecclesiae appellantur. Quaevis ecclesia sua habere debet symbola et instituta suasque leges; nec dolendum est, Christianos in varias societates divisos esse, una modo alteram non modo ferat, verum

etiam pietatis et honesti magistram et ducem ad salutem Christianis decretam habeat et suscipiat. Nostra ecclesia, nunc evangelica, nunc Lutherana dicta, cum reformata ecclesia plurimis in rebus plane consentit; a catholica vero ita diversa est, ut una alteri nequeat jungi. Servavit quidem ecclesia nostra non modo symbola sua, verum ea etiam decreta, quibus universa ejus ratio tanquam fundamento suo nititur; immutata tamen non duravit, neque hodie eadem plane est, quae tum fuit, quum conderetur.

Wird die Kirche empirisch, als eine in der Erfahrung gegebene Erscheinung, betrachtet: so kann man den Begriff derselben weiter oder enger fassen. Im weiteren Sinne ist die Kirche oder die Christenheit die ganze Menge derer, welche Christum bekennen und nach der von ihm vorgeschriebenen Weise über göttliche Dinge lehren und Gott anbeten. Zwar ist diese Menge durch kein äusseres Band zur Einheit verbunden, dennoch kann man sie füglich desshalb als eine Einheit betrachten, weil, der grossen Verschiedenheit in der Lehre, Verfassung und Anbetungsweise ungeachtet, dennoch Uebereinstimmung in den Punkten stattfindet, in welchen das Christenthum von dem Heidenthume, dem Judenthume und dem Muhamedanismus sich unterscheidet. In sofern kann allerdings die Christenheit als eine Einheit betrachtet und die Gesammtheit der Christen mit dem Namen der christlichen Kirche bezeichnet werden. Fasst man aber den Begriff der Kirche enger: so ist darunter jede Gemeinde zu verstehen, welche durch eigenthümliche Lehre und Anbetungsweise von anderen Gemeinden sich unterscheidet. In diesem Sinne redet man von einer katholischen, lutherischen, reformirten Kirche. Der Grund jeder kirchlichen Vereinigung ist die Uebereinstimmung mehrerer über gewisse religiöse Grundsätze; wesshalb denn auch jede Kirche ihre eigenen Symbole hat, in denen ihre eigen-

thümliche Ansicht ausgedrückt ist. Eine Kirche in diesem Sinne nun ist auch die unsrige, welche man bald die evangelische, bald auch die lutherische genannt hat, anfangs, um ihr damit den Vorwurf zu machen, dass sie der Ansicht und Weise eines Menschen folge. Da die sächsischen Reformatoren von eben den Grundsätzen ausgingen, denen die schweizerischen Reformatoren folgten: so findet zwischen der lutherischen und reformirten Kirche in den meisten Punkten Uebereinstimmung statt, wesshalb denn auch eine Union dieser Kirchen nicht nur möglich, sondern auch an vielen Orten schon wirklich ist. Von der katholischen Kirche aber ist unsere Kirche in den Principien selbst verschieden, und eine Vereinigung mit ihr ist unmöglich, wenn nicht entweder die katholische Kirche ihre Principien aufgiebt, oder die lutherische in dem Katholicismus untergeht. Die wesentlichsten Grundsätze, von denen die Reformatoren ausgingen, hat unsere Kirche festgehalten. Da sie aber das Princip fortschreitender Entwickelung in sich trägt: so kann es nicht befremden, dass ihre Lehrweise und ihre Gestalt im Laufe der Zeiten, hier mehr, dort weniger, verändert worden ist.

§. 33.

Ut autem per ecclesiam religio christiana propagetur, pietas alatur et morum honestati consulatur, sacra publica instituenda, scholae aperiendae et leges ad mores Christianorum regendos pertinentes ferendae sunt. Qui id in officiis habent, ut sacra publica administrent, scholis praesint, et non sua, sed ecclesiae auctoritate disciplinam ecclesiasticam exerceant, verbi divini ministri dicuntur. Debent ii legitime vocari, rite ordinari et morum sanctimonia commendari, non alia licet officia iis injuncta sint, quam reliquis Christianis, neque verbi divini et sacramentorum vis ab eorum pietate pendeat.

Potestas clavium, quae iis tribuitur, non in concedendae, verum modo in annuntiandae peccatorum veniae facultate cernitur.

Die Mittel, durch welche die christliche Kirche den Zweck des kirchlichen Vereines erreichen kann, sind: 1) Der gemeinsame Gottesdienst, welcher eben sowohl die Belehrung, als die Erweckung der Andacht befördern soll. Die frühesten Christen schon feierten besondere Gottesdienste, welche vornemlich in dem Vorlesen der heiligen Schriften, ἀνάγνωσις τῶν ἱερῶν γραμμάτων, in religiösen Gesängen, ψαλμῳδίαι, und in dem belehrenden und Andacht erweckenden Worte, ὁμιλία, bestanden. In den späteren Zeiten gewann der Ritus das Uebergewicht über das Wort. Die Reformatoren aber setzten das Wort wieder ein in sein Recht, und der Gottesdienst unserer Kirche entspricht unleugbar weit mehr, als der der katholischen, dem Zwecke einer sittlichen Religion und dem Vorbilde der apostolischen Zeiten. Sodann fördert die Kirche 2) ihren Zweck durch die Schulen, und es ist als ein grosses Verdienst des Christenthums um die allgemeine Bildung zu betrachten, dass es auf die Gründung solcher Unterrichtsanstalten aller Orten drang, und nicht von dem Staate, sondern von der Kirche ist in Europa das Unterrichtswesen ausgegangen. Zwar gebührt allerdings dem Staate, weil seine künftigen Bürger in den Schulen erzogen werden, Antheil an der Leitung des Unterrichtswesens und an der Aufsicht der Schulen: allein auch die Kirche kann ihren Antheil daran sich nicht nehmen lassen, weil die Bildung ihrer künftigen Mitglieder ihr nicht gleichgültig seyn kann. Endlich 3) kann die Kirche ihren Zweck durch die Einführung einer kirchlichen Disciplin fördern, welche den ihre Gesetze Uebertretenden gewisse Strafen auferlegt, die jedoch nur in der Entziehung von Gesellschaftsrechten bestehen können. Unleugbar hat, wie jede Gesellschaft, so auch die Kirche das Recht, sich Gesetze zu geben und das Ansehen derselben unter Androhung von Strafen aufrecht zu

erhalten. Daher hatte denn nicht nur die alte Kirche ihre Disciplin, sondern auch in unserer Kirche fand lange Zeit hindurch eine von den Consistorien geübte Kirchenzucht statt. Die Wiederherstellung dieser kirchlichen Disciplin indessen ist, nachdem sie erschlafft ist, nicht nur schwierig, sondern auch bedenklich, da allerdings wegen der engen Verbindung zwischen den bürgerlichen und kirchlichen Verhältnissen leicht ein lästiger und drückender Zwang entstehen könnte. Um nun durch diese Mittel ihre Zwecke zu fördern, bedarf die Kirche solcher, welche ihrem Dienste ganz sich widmen. Das hat unsere Kirche jederzeit anerkannt und die Unentbehrlichkeit des geistlichen Standes gegen die Anabaptisten, Quäker und andere Fanatiker behauptet. Schon die apostolischen Gemeinden hatten, unter dem Namen von Episkopen und Presbytern, Vorsteher, welche grösstentheils auch Sprecher in den Versammlungen waren. Seit dem zweiten Jahrhunderte aber bildete sich ein besonderer Lehrstand, welcher allmälig in ein Priesterthum überging. Die Reformatoren verwarfen die Idee vom Priesterthume, und erklärten, dass die Kirche nicht Priester, sondern Diener der Kirche haben müsse, deren Beruf es sey, das Evangelium zu lehren und die Sacramente zu verwalten. Von diesen Dienern der Kirche nun verlangt unsere Kirche, dass sie rechtmässig berufen werden sollen, d. h. den Auftrag zur Verwaltung ihres Amtes von denen, die das Recht dazu haben, erhalten sollen. Gewöhnlich unterscheidet man zwischen *vocatio interna*, welche in der Neigung und Fähigkeit zu diesem Amte besteht, und zwischen *vocatio externa*, dem Auftrage zur Führung des geistlichen Amtes durch diejenigen, welche das Wahlrecht besitzen. Sodann verlangt unsere Kirche, dass ihre Diener auch ordinirt seyn sollen. Unter der *ordinatio* versteht man *consecratio ad munus sacrum per manuum impositionem ab aliis doctoribus publicis facta.* Keinesweges zwar betrachtet unsere Kirche die Ordination als ein Sacrament, und nimmt eben so wenig an, dass durch dieselbe auf übernatürliche Weise eine besondere Machtvollkommen-

heit mitgetheilt werde: allein sie betrachtet die Ordination als einen, zwar nicht von Christo eingesetzten, doch heilsamen und erweckenden Gebrauch, durch welchen der künftige Geistliche auf die Wichtigkeit und Bedeutung seines Berufes aufmerksam gemacht und der Gemeinde erklärt werden soll, dass er nun befugt sey, ihr das Evangelium zu verkünden und die Sacramente zu verwalten. Die Sitte, durch das Auflegen der Hände die Ordination zu vollziehen, ist eine Nachahmung der apostolischen Weise. Endlich verlangt unsere Kirche mit Recht von ihren Geistlichen reine Sitten und unbescholtenen Wandel, erklärt aber auch zugleich, dass die Wirksamkeit des göttlichen Wortes und der Sacramente an die Frömmigkeit und Persönlichkeit des Geistlichen nicht gebunden sey. Auch verlangt unsere Kirche nicht, dass die Geistlichen Pflichten, die nicht allen Christen obliegen, erfüllen sollen, fordert daher die Ehelosigkeit nicht und erklärt den Cölibat für einen Eingriff in die natürlichen Rechte des Menschen. *Cf. Conf. Aug. abusuum Art.* 2. — Unter die Befugnisse des Geistlichen wird, namentlich im kleinen Katechismus, die Gewalt der Schlüssel gerechnet, welche darin bestehe, dass der Geistliche die Absolution ertheilen oder verweigern, und somit den kleinen Bann, die Ausschliessung vom heiligen Abendmahle, verhängen könne. Auch scheint man nach der hier gegebenen Erklärung unter der Absolution nicht bloss eine Verkündigung der göttlichen Gnade, sondern eine wirkliche Ertheilung der Sündenvergebung verstanden zu haben, ob man gleich später dahin sich erklärte, dass der Geistliche nicht *αὐτοκρατορικῶς*, wie Gott, sondern bloss *διακονικῶς*, als Diener Gottes, die Sünde vergeben könne. Die Veranlassung zu dieser Vorstellungsweise und deren Bezeichnung gaben die Stellen Matth. 16, 19. 18, 18. Jo. 20, 23. Die Erklärung dieser Stellen aber ist zweifelhaft, obgleich soviel einleuchtet, dass, da nach hebräischer Sitte der Schlüssel das Symbol der Macht ist (Jes. 22, 22.), den Aposteln eine Machtvollkommenheit gegeben werde. Der Sinn der Stellen des Matthäus kann entweder dieser seyn:

Was ihr für erlaubt oder für unerlaubt erklärt, das soll dafür gelten; oder er kann seyn: Ich gebe euch die Macht, in das Himmelreich aufzunehmen und davon auszuschliessen, wen ihr wollt. In der von Johannes überlieferten Stelle aber scheint von der realen Sündenvergebung, nemlich von wunderthätigen Heilungen der Kranken, deren Krankheiten als göttliche Strafen betrachtet werden, die Rede zu seyn. Wie man aber auch diese Stellen erklären möge, und welche Machtvollkommenheit Christus den Aposteln immer gegeben habe: so leuchtet doch von selbst ein, dass, was Christus den Aposteln verliehen, nicht alsbald auch auf die anderen Lehrer der christlichen Gemeinden übergetragen werden könne. Dass ein Mensch einem Menschen die Sünde vergeben könne, ist eine unerweisliche, mit den Gesetzen der Vernunft streitende Annahme, und es kann daher, wenn man den unpassenden und unbestimmten Ausdruck *potestas clavium* beibehalten will, nichts anderes darunter verstanden werden, als: *potestas, annuntiandi poenitentibus veniam peccatorum.* Darin jedoch, dass diese feierliche Verkündigung der göttlichen Gnade in manchen Fällen verweigert werden kann, liegt nichts Vernunftwidriges, und es ward daher in den Zeiten der Entstehung unserer Kirche das Recht der Verweigerung der Absolution von den Geistlichen ausgeübt. Da jedoch hieraus allerdings bedenkliche Eingriffe in die Gewissensrechte und selbst in das bürgerliche Leben entsprangen: so ist dieses Recht den Geistlichen entzogen und längst schon vor der Erschlaffung aller kirchlichen Disciplin von den Consistorien nur ausgeübt worden.

SECTIO II.

SENTENTIA RATIONALISTARUM.

§. 1.

Quod literae sacrae docent, Deum misisse hominibus vitiosis et miseris ob peccatum Jesum Christum eo consilio, ut a peccato liberarentur atque ad salutem adducerentur, eoque ipso suum erga homines amorem egregie manifestasse, id rationalistae non minus, quam biblici theologi, probant. Pariter agnoscunt rationalistae, res christianas cum rebus judaicis arcte cohaerere et Messiae exspectationem, cui tanquam fundamento suo superstructa est ecclesia christiana, non forte casuque natam et propagatam esse. Vaticinia autem, quae in scholis dogmaticis commemorantur, libris Veteris Testamenti inesse, plurimi eorum, exegeticis magis, quam philosophicis rationibus ducti, negant.

Wenn wir die Ideen des religiösen Glaubens auf den Zustand des Menschen in der Zeit anwenden: so begegnen uns störende Widersprüche, nemlich der Widerspruch zwischen der Idee des heiligen, das Gute wollenden Gottes und der Herrschaft des Bösen in der Welt, zwischen der Bestimmung des Menschen zum Guten und seinem sittlichen Verderben. Die Lösung dieser Widersprüche ist gegeben in der Erlösung durch Christum und in der göttlichen Gnadenwirkung. Dieses erkennt auch der Rationalismus an, und betrachtet daher eben so, wie das biblische System, Jesum Christum als einen Gesandten Gottes an die Menschheit, durch welchen er Gefallene aufrichte und Verirrte zu sich zurückführe. Das Ziel der Religion ist Vereinigung des Menschen mit Gott durch

die gute Gesinnung, und darum besteht ihre Aufgabe darin, dass sie den Menschen, der durch die Sünde von Gott sich entfernt und scheidet, von der Sünde erlöse und so mit Gott ihn versöhne. Daher erkennt auch der Rationalismus das Christenthum als eine die Erlösung der Menschen bezweckende Anstalt, und Jesum Christum als den Erlöser an, wenn er gleich in dem Urtheile über die Art und Weise, wie Jesus Christus die Welt erlöst habe, von dem biblischen Systeme abweicht. Auch im Rationalismus ist daher das Christenthum eine Offenbarung der göttlichen Gnade und Jesus Christus ein Führer zu dem Vater, von welchem er gekommen ist. Zwar nimmt der Rationalismus an, dass die Ideen des Abfalles von Gott durch die Sünde, der Erlösung von der Sünde durch die Besserung des Herzens, der Rückkehr zu Gott, oder der Versöhnung mit ihm durch Entsündigung und sittliche Vervollkommnung und des seeligen Lebens, zu welchem der Mensch durch die Vereinigung mit Gott gelangt, in dem menschlichen Gemüthe selbst gegründet seyen: allein er erkennt auch an, dass diese Ideen etwas Aeusserliches werden und gleichsam zur Thatsache verkörpert in der Geschichte sich darstellen müssen, wenn sie zum klaren Bewusstseyn der Menschen kommen und allgemeiner Glaube werden sollen. Die vollkommenste Darstellung dieser Idee nun enthält das Christenthum, wenn gleich auch sie die Farbe einer bestimmten Zeit an sich trägt; und darum hat das Christenthum, ob es gleich in einer bestimmten Zeit in die Welt hereingetreten ist, doch eine ewige Bedeutung und ist eine Veranstaltung Gottes, zum Heile der Menschen gegründet. — Wenn der Rationalismus Jesum Christum als einen Führer zu Gott und das Christenthum als eine göttliche Anstalt anerkennt: so muss er auch die Vorbereitung des Christenthums durch das Judenthum und namentlich den Zusammenhang der Messianischen Erwartungen des Jüdischen Volkes mit der Gründung der Kirche als eine Veranstaltung der göttlichen Vorsehung betrachten. Aus dem Monotheismus des Judenthums hat die christliche Idee von Gott und seinem Verhältnisse zu der

Welt sich entwickelt; aus dem politisch-religiösen Institute des Judenthums ist die Idee einer ethischen Gesellschaft, die Idee der Kirche hervorgegangen; und hätten die Juden keinen Messias erwartet: so würden die Apostel Christo nicht als ihrem Führer gefolgt seyn. Das alles erkennt auch der Rationalismus an, und findet etwas Providentielles in dem Zusammenhange zwischen dem Christenthume und dem Judenthume: allein Weissagungen im dogmatischen Sinne, d. h. bestimmte Vorherverkündigungen von Christo und der christlichen Zeit, hervorgegangen aus einer übernatürlichen Erleuchtung des die Zukunft enthüllenden göttlichen Geistes, nehmen die meisten Rationalisten nicht an, bewogen hierzu mehr noch durch exegetische, als durch philosophische Gründe. Nach ihrer Meinung nemlich lassen sich alle die Stellen des Alten Testamentes, in denen man Weissagungen findet, von Personen und Verhältnissen der Zeit, darin ihre Verfasser lebten, deuten; und bei dieser historischen Erklärung müsse man stehen bleiben, weil, einen doppelten Sinn anzunehmen, gegen die richtigen Grundsätze der Hermeneutik streite. Auch können, setzen sie hinzu, die Allegationen des Alten Testamentes im Neuen Testamente nichts für das Gegentheil beweisen, weil zur Zeit Christi und der Apostel die allegorische Auslegung der heiligen Bücher im allgemeinen Gebrauche war, und mithin nicht befremden kann, dass Christus und die Apostel, folgend dieser Weise, die Orakel ihres Volkes auf die Erscheinungen ihrer Zeit bezogen. Indem die Rationalisten diesen Grundsätzen folgen, müssen sie in der Erklärung aller der Stellen, welche von den Vertheidigern des biblischen Systemes als Vaticinien betrachtet werden, sich von diesen entfernen. Daher erinnern sie über das *πρωτευαγγέλιον*, Gen. 3, 15 sq. dass, wenn man auch die hier enthaltene Erzählung nicht als einen Mythus betrachten wolle, es doch willkürlich sey, unter der Schlange den Satan zu verstehen und das Wort זֶרַע einmal collective zu nehmen, und das anderemal von einem einzigen Nachkommen zu verstehen. In den den Patriarchen gegebenen Verheissungen finden sie nur pa-

triotische Ahnungen von der Grösse des israelitischen Volkes, welche ein späterer Israelit den Stammältern seines Volkes in den Mund gelegt habe; und Deut. 18, 15. übersetzen sie: Gott wird, wie er mich aus euerer Mitte erweckte, so auch andere Propheten aus euerer Mitte bestellen. Den 2. Psalm, welchen einige auf David oder Salomo beziehen, erklären zwar andere von dem Messias, aber darum nicht von Christo. In den Worten: „heute habe ich dich gezeugt," finden sie nichts anderes, als den Gedanken: heute habe ich dich feierlich zum Messias, zu meinem Stellvertreter angenommen; und was in den folgenden Versen von dem Siege über die Feinde und von der Herrschaft über die Völker gesagt werde, passe wohl auf den Jüdischen Messias, aber nicht auf Christum; denn diese Worte tropisch von dem Siege der Wahrheit und von der Herrschaft über die Geister zu verstehen, sey kein Grund vorhanden. Gleicherweise bemerken sie vom 22. Psalme, dass die Klage, die er enthält, auf den leidenden Christus nicht passe, und dass die Worte: „sie theilen meine Kleider unter sich," Schilderungen der Wuth der Feinde des Klagenden wären, und man eben so wenig in den Worten: „mein Gott! mein Gott! warum hast du mich verlassen!" einen hinreichenden Grund finden könne, diesen Psalm auf Christum zu deuten. Noch weniger, meinen sie, lasse Psalm 110. auf Christum sich beziehen, da er offenbar nur eine Schilderung des Sieges und der Herrschaft entweder eines Jüdischen Königes, oder des Messias enthalte. Auf eben diese Weise urtheilen sie über die in den Propheten, namentlich im Jesaias (9, 5—6. 11, 1 sqq.) befindlichen Stellen, welche zwar eine Schilderung des Messianischen Zeitalters, aber desshalb nicht Weissagungen von den christlichen Zeiten enthielten; und in der berühmten Stelle Jes. 52. und 53. haben die meisten Ausleger der neueren Zeit eine Schilderung entweder von dem Schicksale des Jüdischen Volkes, oder von den Leiden und dem glorreichen Ende der Propheten gefunden.

§. 2.

Quamquam autem rationalistae Christum ducem ad salutem hominibus decretam colunt, damnari tamen, i. e. miseros reddi in perpetuum homines, aut a nomine ejus, aut a fide ei habenda alienos, vehementer negant, et cum decreto de gratia Dei universali sententiam de salute per solum Christum tenenda pugnare existimant. Placitum vero de gratia Dei particulari, Calvino probatum, eam ob causam repudiant, quod amor Dei non possit non ad omnes homines pertinere. Itaque, cum a nostrae, tum ab reformatae ecclesiae formula discedentes, ita hac de re praecipiunt, ut Deum Christianos pios et fideles per Christum, alios vero homines alia via ad salutem ducere dicant.

Auch der Rationalist erkennt und verehrt Jesum Christum als den Führer zu Gott und zu dem Heile, welches durch sittliche Gesinnung und Seelenfrieden bedingt ist und in einer höheren Ordnung der Dinge noch mehr, als auf Erden, dem Menschen zu Theil werden soll. Allein eine Verdammung der Nichtchristen und der ungläubigen Christen nimmt er nicht an, weil die ersteren ohne Schuld der Kenntniss des Christenthums entbehren, und es auch hinsichtlich der letzteren denkbar ist, dass ihr Unglaube mehr aus einem irrenden, durch äussere Umstände irre geleiteten Verstande, als aus verwerflicher Gesinnung komme. Vielmehr behauptet er, dass Gott die Menschen auch durch das in ihr Herz gelegte Gesetz und durch andere Religionsanstalten, wie unvollkommen sie immer seyn mögen, zu sich führe; welche Ansicht der Schrift vollkommen gemäss sey, indem hier klar und deutlich der Gedanke ausgesprochen werde, dass Gott das Heil aller Menschen wolle; womit es nicht streite, dass die Schrift sage, Gott wolle alle Menschen

durch Christum seelig machen, indem der Sinn dieser Erklärung dieser sey, dass Gott alle Menschen ohne Unterschied, die Griechen eben sowohl als die Juden, der im Christenthume bereiteten Wohlthaten theilhaftig machen wolle. Keinesweges aber liege hierin die Lehre, dass Gott die Nichtchristen verdamme. Hierin unterscheidet sich der Rationalismus von der Ansicht derer, welche, indem sie lehren, dass der Mensch nur durch Christum seelig werden könne, dafern sie consequent sind, die Verdammung der Nichtchristen behaupten müssen. Bei dieser Ansicht nun können die Rationalisten weder die Lehre unserer Kirche von der Allgemeinheit der göttlichen Gnade durch Christum, noch den Calvinischen Particularismus billigen. Unsere Kirche lehrt: *gratia Dei est universalis, vocatio est universalis, meritum Christi est universale*, und unterscheidet sich eben hierdurch von dem Calvinischen Particularismus. Hiergegen wenden die Rationalisten Folgendes ein: Die christliche Heilsanstalt ist nach dem Zeugnisse der Erfahrung und Geschichte eine particuläre; denn nur bis zur Hälfte des Menschengeschlechtes ist selbst bis heute erst die Stimme des Evangeliums gedrungen. Versteht man daher unter *vocatio* — *invitatio ad salutem per Christum tenendam*, so kann sie nicht *universalis* heissen. Die Lehre von der Allgemeinheit der göttlichen Gnade ist mit einer particulären Heilsanstalt unvereinbar. Diese Schwierigkeiten aber bestimmen die Rationalisten keinesweges, die Calvinische Theorie von der Particularität der göttlichen Gnade anzunehmen, denn, obwohl sie scharfsinnig und folgerecht ist, und manche ihr gemachte Vorwürfe ungegründet sind: so ist doch der Gedanke, dass Gott einige Menschen zur Verdammung vorherbestimmt habe, mit der christlichen Idee der Vaterliebe Gottes unvereinbar. Ohne daher weder der einen, noch der anderen dieser Theorieen zu folgen, erklären sich die Rationalisten also: 1) Gott will, dass allen Menschen geholfen werde. Er führt die Menschen durch verschiedene Anstalten zu sich und zu dem Heile, welches durch ein reines und frommes Gemüth erlangt werden soll und wird.

In diesem Sinne kann man mit Recht von der Allgemeinheit der göttlichen Gnade und von der Allgemeinheit der Berufung reden. 2) Die wirksamste dieser Heilsanstalten ist das Christenthum, und das Heil, welches der Christ durch dasselbe erlangt, ist das höchste. 3) Auch die aber, welche dieser Heilsanstalt entbehren, mit oder ohne ihre Schuld, sind darum nicht als Verworfene, d. h. vom Heile Ausgeschlossene und als Verdammte, d. h. zu ewigen Strafen Bestimmte zu betrachten; denn Wesen, von denen Gott vorhergesehen hätte, dass sie ewig verdammt werden müssten, würde er nicht geschaffen haben. 4) Dass aber Gott nicht alle Menschen auf gleiche Weise zu sich führt und nicht allen das gleiche Heil gewährt, kann eben so wenig befremden, als es befremdet, dass Gott nicht alle Menschen mit gleichen Anlagen erschaffen hat und nicht allen das gleiche Maass äusserer Güter ertheilt.

§. 3.

De persona Jesu Christi porro rationalistae longe aliter sentiunt, atque ii theologi, qui in literarum sacrarum auctoritate acquiescunt et formulam, ab ecclesia sancitam, sequuntur. Laudant quidem subtilitatem in loco de persona Jesu Christi exponendo a theologis demonstratam, et, qui literas sacras recte interpretari norunt, τὸν λόγον, cum homine Jesu conjunctum, naturam homine celsiorem et divinae virtutis participem a scriptoribus sacris describi, et, quae Dei sunt, Christo ab iis tribui, facile largiuntur. Nihilominus sententiam de Deo, in humanae sortis humilitatem delapso, cum alias ob causas, tum ideo tolli volunt, quod Christus ipse nunquam Dei nomen et honorem sibi sumserit. Quae in literis sacris reperiuntur effata, divinam Jesu Christi

majestatem praedicantia, fluxisse arbitrantur rationalistae ab admiratione doctoris summi, vi eximia et divina pollentis, qua moti Apostoli naturam homine celsiorem eum coluissent, eandemque Jesu Christi et rerum ab eo gestarum admirationem sententiae de miraculosa ejus conceptione fontem habent. Quamquam autem Jesum Christum Deum dici nolunt, Filium tamen Dei, interpretem ejus et imaginem haberi eum et coli jubent, quoniam vis divina et virtus vita ejus expressa et rebus ab eo gestis manifestata cernatur. Sic in locum dogmatis de θεανϑρώπῳ ethicam Filii Dei notionem substituunt.

Wenn gleich die Rationalisten in der Ansicht von den letzten Zwecken des Christenthums mit den biblischen Theologen übereinstimmen: so weichen sie doch in der Lehre von der Person Christi wesentlich von ihnen ab. Zwar lassen sie dem kirchlichen Dogma die Gerechtigkeit widerfahren, dass es mit logischer Subtilität entwickelt sey, nicht nur in soweit es von der alten Kirche auf Veranlassung der Nestorianischen und Eutychianischen Streitigkeiten festgestellt, sondern auch in wiefern es von unseren Theologen noch weiter ausgesponnen ward. Auch erkennen sie an, dass durch die kirchliche Feststellung der Lehre von der Person Christi die orientalische Physiogonie ausgeschlossen und der Erneuerung derselben begegnet worden sey. In der orientalischen Philosophie nemlich herrschte die Vorstellung von Productionen aus dem göttlichen Wesen durch einen der Zeugung analogen Act, von dem Ausgange der Dinge aus Gott durch einen solchen Act, und namentlich werden die Aeonen, die höheren über dem Menschen stehenden Naturen, als von Gott gezeugte dargestellt. Obgleich das Christenthum dieser Ansicht keinesweges folgte: so würde doch die Lehrart der Kirche dem in das Physikalische zurückstrebenden

morgenländischen Geiste leicht nachgegeben haben, wenn ihr nicht die abstractere und gleichsam keuschere Speculation der griechischen Philosophie zu Hülfe gekommen wäre. Indem aber durch die Hülfe dieser Philosophie das Dogma von der Person Christi bestimmt, und namentlich über seine göttliche Natur festgesetzt ward, schon auf Veranlassung des Arianischen Streites, der Sohn sey von Ewigkeit aus dem Vater gezeugt, sey gleichen Wesens mit dem Vater und ewig, wie er: ward die Rückkehr zu der orientalischen Physiogonie unmöglich gemacht; was als ein grosser Gewinn zu betrachten ist, da mit ihrer Erneuerung die ganze christliche Glaubenslehre hätte verwandelt werden, und Pantheismus an die Stelle des Theismus treten müssen. Endlich stellen die Rationalisten auch nicht in Abrede, dass das kirchliche Dogma ein biblisches Fundament habe; denn obgleich die Schrift nicht lehre, dass Jesus Christus der Gott Himmels und der Erde sey, und dass dieser Gott menschliche Gestalt angenommen habe: so sey doch unverkennbar, dass Johannes und Paulus Christum als ein übermenschliches Wesen dargestellt haben und lehren, dieses übermenschliche Wesen, dieser *λόγος* habe menschliche Gestalt angenommen, indem er mit dem Menschen Jesus sich vereinigte. Dessen ungeachtet erklären sich die Rationalisten nicht nur gegen das kirchliche Dogma von dem Gottmenschen, sondern auch gegen die biblische Vorstellung von dem *λόγος*, als einer des göttlichen Wesens theilhaftigen Hypostase, welche mit dem Menschen Jesus sich vereinigt habe. Ihre Gründe aber sind folgende: Es sey, sagen sie, 1) ein widersprechender Begriff, die Gottheit und die Menschheit in einem Individuum vereinigt zu denken, weil Gott dadurch zum Endlichen herabgezogen werde, und dann nicht mehr als Gott gedacht werden könne. Zwar müsse jeder, der an ein Uebersinnliches glaube, eine Vereinigung des Göttlichen mit dem Menschlichen annehmen: allein dass das Subject, welches wir als den Urgrund aller Dinge betrachten, dass das unendliche Wesen mit einem endlichen Menschen so sich vereinige, dass aus dieser Vereinigung eine Person

hervorgehe, sey undenkbar. Wolle man aber sagen, fahren sie fort, dieser Einwurf treffe nur das kirchliche Dogma, nicht die biblische Lehre, indem der Logos, der mit dem Menschen Jesus sich vereinigt habe, nicht als der höchste Gott, sondern nur als ein übermenschliches, der göttlichen Herrlichkeit theilhaftiges Wesen dargestellt werde: so erwiedern hiergegen die Rationalisten, dass zu der Annahme eines solchen Wesens ein hinreichender Grund in der Vernunft nicht enthalten sey, und dass auch dann immer noch die Schwierigkeit bleibe, welche in der Vereinigung zweier Individuen zu einer Person liegt. 2) Sagen sie, der Ursprung der Vorstellung von der Vereinigung des Logos mit dem Menschen Jesus, sowie des kirchlichen Dogmas von der Menschwerdung Gottes, sey in der dem Alterthume eigenen Vorstellung von der Erscheinung des Göttlichen in menschlicher Gestalt zu suchen. Nach der indischen Lehre sey Budda mehrmals in Menschengestalt erschienen, und auch die griechische Mythologie sey voll von Theophanieen. Zwar sey die Vorstellung von dem menschgewordenen Logos viel erhabener und edler, als alles, was die Mythologie von den Erscheinungen der Götter erzähle, und das kirchliche Dogma sey eine feine und tiefe Speculation, welche der Erneuerung unwürdiger Mythologie begegnet habe: allein die Grundlage, wie jener biblischen Vorstellung, so dieses Dogmas, bleibe doch immer die der alten Welt eigene Meinung, dass das Göttliche mit dem Menschlichen substantiell sich vereinige, und, in menschliche Gestalt gekleidet, sichtbar erscheine. 3) Behaupten die Rationalisten, Christus selbst habe sich nicht für ein übermenschliches Wesen erklärt und göttliche Ehre und Anbetung nicht gefordert. Für den Christ, für den Messias, für den Sohn Gottes erkläre er sich in den drei ersten Evangelien. Es komme in diesen Evangelien auch nicht eine einzige Stelle vor, in welcher er göttliche Ehre und Würde sich zuschreibe; im Gegentheile erkläre er ausdrücklich, dass er geringer sey, als der Vater, der ihn gesendet habe, Matth. 19, 17. Jo. 10, 29. 14, 28. 17, 22, 24. Nur in einigen Johanneischen Stellen

spreche Christus von einer vorweltlichen Existenz und von einer höheren, als der messianischen Würde; in diesen Stellen aber sey nur die Ansicht ausgedrückt, welche Johannes von seinem grossen Meister gefasst hatte. Endlich 4) meinen die Rationalisten, die Entstehung der dem Johannes eigenen, aber auch dem Paulus nicht fremden Vorstellungsweise, dass in Christo ein übermenschliches Wesen mit dem Menschen Jesus sich vereinigt habe, aus der Stimmung und Denkart der Apostel begreiflich machen zu können. Das Ausserordentliche in der Erscheinung Christi, sagen sie, seine wunderbaren Thaten, sein erhabener Character, seine unerwartete Wiederbelebung nach einem schmachvollen Tode und sein spurloses Verschwinden von der Erde hatte den stärksten Eindruck auf die Apostel gemacht und sie mit der tiefsten Bewunderung und Ehrfurcht gegen ihren Meister erfüllt. Die Idee von dem Logos, als einem substantiellen, von Gott ausgegangenen Wesen war längst schon vorhanden. Wie leicht nun konnte es nicht geschehen, dass die Apostel diese Idee von dem Logos auf Jesum übertrugen, und der Gedanke ihnen sich aufdrang, er sey dieser im Fleische sich offenbarende Logos gewesen? Wer aber hier an Betrug und absichtliche Täuschung denken wolle, würde die grösste Unbekanntschaft mit dem Geiste und Sinne der Apostel verrathen, so wie es ungerecht seyn würde, wenn man die Auffassung einer wahren Idee nach der individuellen Ansicht des Zeitalters Aberglauben nennen wollte. War nun einmal diese Ansicht gefasst, fahren die Rationalisten fort, so konnte leicht auch die Meinung, dass Jesus auf wunderbare Weise geboren worden sey, entstehen. Aehnliche Vorstellungsarten werden häufig in der alten Welt gefunden, und es lassen sich mehrere Beispiele von Göttersöhnen anführen, welche auch von den Griechen als *παρθενογενεῖς* dargestellt wurden. Daher halten denn die Rationalisten die Erzählung von der wunderbaren Empfängniss Christi für eine fromme Sage, bemerken aber dabei, dass der darin ausgedrückte Sinn, welcher sich scheuet, das Heilige in den Kreis des Gemeinen herabzu-

ziehen, Achtung und Nachahmung verdiene, wesshalb denn auch der Religionslehrer, welcher Christum als einen Gegenstand der Andacht darstellt, sich hüten müsse, bei dem zu verweilen, was die fromme Andacht stören könne. Auf die Frage, wer denn nun Christus gewesen sey, antworten die Rationalisten: der, für den er sich erklärte, wenn er den Sohn Gottes sich nannte, der von Gottes Geiste erweckte Gesandte Gottes an die Menschen, welcher durch sein Leben die Gott wohlgefällige Tugend darstellen, durch sein Schicksal von der göttlichen Weltregierung zeugen, durch sein Wort die ewigen Lehren himmlischer Weisheit kundmachen und den Grund zu der Kirche seines Namens legen sollte. Den Begriff eines von Gott Erkorenen und Gesendeten wollte er selbst mit dem Ausdrucke: Sohn Gottes, verbunden wissen, wie die Stelle Jo. 10, 36. lehrt. Von dem aber, welcher von Gott zu grossen Zwecken erkoren ist, das Ideal des Menschen ohne Sünde darstellt und das Göttliche offenbart, kann mit vollem Rechte gesagt werden, dass er der Sohn Gottes in höherer Bedeutung, als andere Menschen, sey, und dass in ihm das Göttliche mit dem Menschlichen sich vereinige. Daher kann und soll auch der christliche Prediger von Jesu Christo als von dem Sohne Gottes und dem Ebenbilde Gottes reden, und er hat nicht Ursache, ängstlich zu verhüten, dass nicht in die ethische Verehrung Christi die Vorstellung von substantieller Vereinigung des Göttlichen mit dem Menschlichen sich mische. Jesus Christus ist das Ideal der Menschheit und darum der Abglanz der göttlichen Herrlichkeit. Mit frommer Begeisterung soll sein Bild geschildert und mit frommer Begeisterung soll es betrachtet werden. So erklären sich die Rationalisten über die Person Jesu Christi und setzen damit an die Stelle der Idee des Gottmenschen und der Vereinigung der göttlichen mit der menschlichen Natur die ethische Idee des Sohnes Gottes und der Offenbarung des Göttlichen in der vollendeten Menschheit.

§. 4.

Duplicem porro Jesu Christi conditionem rationalistae quoque distinguunt; Christum autem, relicta divina majestate, ad humanam sortem descendisse eam ob causam negant, quod veram ejus προὔπαρξιν tollunt. Pariter descensum ejus ad inferos atque adspectabilem in coelos adscensum ad mythos referunt, neque reditum ejus ad judicium exspectant. At Jesum Christum, ut Dei interpres demonstraretur, divino numine in vitam revocatum, rebusque humanis subito exemtum, ut virtutis eximiae praemia acciperet, ad beatorum sedes evectum esse, id rationalistae pariter ac theologi biblici docent populumque doceri jubent.

Theils in den entwickelten Ansichten von der Person Christi, theils in anderen Gründen liegt die Ursache der Abweichung des Rationalismus von dem biblischen Systeme in der Lehre von dem doppelten Stande Christi. Einen doppelten Stand unterscheiden indessen auch die Rationalisten. Dass Christus alle Beschwerden des menschlichen Looses theilte, Hass und Verfolgung von seinen Feinden und Kränkung von seinen Jüngern erfuhr, dass er litt und eines schmerzlichen und schmachvollen Todes starb, nennen auch sie den Stand der Erniedrigung, sowie dass er, auferweckt von den Todten, zu der ewigen Herrlichkeit einging, auch von ihnen der Stand der Erhöhung genannt wird. Allein wesentlich unterscheidet sich der Rationalismus dessen ungeachtet nicht nur von dem kirchlichen Dogma, welches in die Entäusserung und den Wiedergebrauch der göttlichen Eigenschaften diesen doppelten Stand setzt, sondern auch von den Theologen, welche, mit Beiseitesetzung dieser Bestimmungen, bloss an die biblischen Ideen sich halten. Denn 1) nehmen die Rationalisten nicht an, dass Christus aus einem Zu-

stande der Herrlichkeit herabgekommen sey, das menschliche Loos zu theilen, und können diess nicht annehmen, weil sie ihm eine Präexistenz im eigentlichen Sinne nicht zuschreiben. 2) Erklären sie das, was 1 Pet. 3, 19. von dem Hinabsteigen Christi in den Scheol gesagt wird, für einen aus den messianischen Ideen der Juden entsprungenen Mythus, indem bei ihnen, seitdem der Auferstehungsglaube zu ihnen kam, die Erwartung sich entwickelt habe, dass der Messias in die Unterwelt hinabsteigen und die hier weilenden Seelen der Abrahamiten zum Lichte zurückführen würde. Das nun sey auf Christum übergetragen worden, und hieraus müsse man die in der Petrinischen Stelle ausgedrückte Vorstellungsweise, von welcher auch Apocal. 1, 18. eine Spur sich finde, erklären. Zu einer Glaubenslehre aber könne man diese Vorstellung um so weniger erheben, da sie kein moralisches Interesse habe und ganz das Gepräge einer Jüdischen Zeitvorstellung an sich trage. 3) Behaupten die Rationalisten, dass die Erzählung von einer sichtbaren Himmelfahrt Christi aus der Verwechselung des Bildes mit dem Gedanken, welcher durch das Bild habe vorgestellt werden sollen, entsprungen sey. Zwar geben sie zu, dass bei Marc. 16, 19. und deutlicher noch bei Luc. 24, 51. und Act. 1, 1—11. von einer sichtbaren Himmelfahrt Christi die Rede sey, auch dass vielleicht in einigen Stellen der apostolischen Briefe eine Hindeutung darauf gefunden werde: dagegen aber erwähnen sie, dass Matthäus und Johannes von dieser Begebenheit schweigen, und dass die Apostel, wenn sie, z. B. Act. 10, 37—43. 13, 24—31. die Reihe der Ereignisse im Leben Jesu aufzählen, mit der Taufe des Johannes anfangen und mit der Auferstehung endigen, ohne der Himmelfahrt zu gedenken. Hieraus folgern sie nun, dass ein Theil der Apostel selbst eine sichtbare Himmelfahrt Christi nicht angenommen habe, und behaupten um so unbedenklicher, die Erzählung von einer solchen Himmelfahrt sey aus der Idee entsprungen, dass der Wohnsitz der Frommen im Himmel sey, und dass der Messias eben so, wie Henoch und Elias, der Erde habe entnom-

men werden müssen. Daher folgen sie am liebsten der Johanneischen Vorstellung vom Hingange Christi zum Vater, bei welcher Annahme das praktische Moment der Lehre von der Himmelfahrt keinesweges verloren gehe. Endlich 4) erwarten die Rationalisten auch keine sichtbare Wiederkunft Christi zum Gerichte, indem sie in den Stellen, in welchen hiervon die Rede ist, messianische Ideen der späteren Juden finden. Die wahre Idee von dem Gerichte Christi, welches darin bestehe, dass, die ihn aufnehmen, seine Wohlthaten empfangen, die aber, die ihn verwerfen, dieser Güter entbehren, sey in den Stellen Jo. 3, 17 sqq. 5, 22 sqq. zu suchen. — Dagegen stimmen darin die Rationalisten mit den biblischen Theologen überein, dass sie die Auferstehung Christi als Begebenheit betrachten. Zwar haben einige auch diese Begebenheit in die Reihe der Mythen setzen wollen, allein die meisten sind mit Recht anderer Meinung und erklären sie für ein Factum; wenn es gleich einige wieder unentschieden lassen wollen, ob dieses Factum als ein Wunder zu betrachten sey, oder nicht. Es muss aber die Auferstehung Christi als Begebenheit betrachtet werden, nicht nur weil sie von allen Evangelien als Begebenheit erzählt wird, sondern auch weil sie in den apostolischen Unterricht als Glaubensartikel verwebt ist. Christus der Gekreuzigte und der Auferstandene ist das Thema der Predigt der Apostel, und nur diese Begebenheit macht den Glauben und die Glaubensfestigkeit der Apostel erklärbar. Denn als Jesus starb, wurden sie wankend in ihrem Glauben, und meinten, dass er selbst in seinen messianischen Erwartungen sich getäuscht habe. Wäre nicht etwas Ausserordentliches geschehen: so würde es unbegreiflich seyn, dass sie dennoch an ihn glauben und in die Verkündigung dieses Glaubens den Zweck ihres Lebens setzen konnten. Endlich hat diese Begebenheit als die Beglaubigung des Gottgesandten, als die Auflösung eines räthselhaften Schicksals und als das Bild der Verklärung zu einem vollkommneren Daseyn eine so grosse religiöse Bedeutung, dass für den, der das Christenthum

als eine göttliche Anstalt betrachtet, in ihr selbst Gründe ihrer Glaubwürdigkeit liegen. Eben so wenig bezweifeln die Rationalisten, dass Christus bald nach seiner Auferstehung die Erde verlassen habe und in das vollkommnere Land eingegangen sey, wo der Weise und Fromme den Lohn des Gehorsams empfängt; und ob sie gleich die Himmelfahrt nicht als Factum gelten lassen: so lehren doch auch sie, dass Christus zu der bei dem Vater ihm bereiteten Herrlichkeit eingegangen sey, und tadeln es nicht, diese Veränderung unter dem Bilde der Himmelfahrt darzustellen, ob sie gleich lieber der Ausdrücke sich bedienen, die Christus selbst nach dem Johanneischen Evangelium brauchte. Auch wollen sie überhaupt die Lehre von einem doppelten Stande Christi nicht aus dem öffentlichen Unterrichte verdrängt wissen, und verkennen nicht, dass die Vorstellung des Leidenden, welcher aus Gehorsam gegen Gott in den Tod geht, aber auferweckt wird zum neuen Leben und den Preis der Treue und des Gehorsams empfängt, eine hohe religiöse Bedeutung habe.

§. 5.

De munere Jesu Christi porro ita praecipiunt rationalistae, ut non modo verba prophetae, sacerdotis et regis usurpari vetent, verum etiam de rebus a Jesu Christo gestis aliter judicent, atque ii, qui in literarum sacrarum auctoritate acquiescunt. Jesum Christum doctoris provinciam gessisse, idque in mandatis habuisse, ut meliorem religionis doctrinam inter homines promoveret, omnes agnoscunt. Eum vero res futuras, easque contingentes, praedixisse et miracula edidisse, nonnulli negant. Servatorem porro et redemtorem rationalistae quoque Jesum Christum colunt et dici volunt. Ea tamen verba alio sensu usurpant, quam theologi biblici

iis utuntur, quoniam mortem Jesu Christi non immediatam peccatorum veniae et sempiternae salutis causam habent. De regio denique munere monent rationalistae, in rerum ordine, ab ipso Deo gubernato, rege vicario non opus esse, Jesum Christum licet caput ecclesiae, cui, ad sublimiorem conditionem elato, suorum salus curae sit, venerentur.

Den Lehrtropus von einem dreifachen Amte Christi haben mehrere biblische Theologen selbst aufgegeben. Die Rationalisten aber missbilligen nicht bloss den Gebrauch dieser Worte, sondern entfernen sich auch in der Sache selbst von den Ansichten, welchen die biblischen Theologen folgen. Ein Lehramt aber schreiben sie alle Christo zu und erkennen an, dass durch ihn die wahre Religions- und Sittenlehre als ein Gemeingut in die Welt eingeführt worden sey. Dass jedoch Christus Weissagungen im eigentlichen Sinne ausgesprochen und Wunder gethan habe, leugnen viele und nehmen an, dass die in den Reden Christi vorhandenen Vorherverkündigungen theils Ahnungen dessen, was der Weise vorhersah, gewesen seyen, theils durch die Art und Weise erst, wie man diese Aussprüche aufgezeichnet habe, die Gestalt eigentlicher Weissagungen erhalten hätten. Erlöser ferner und Versöhner der Welt wollen auch die Rationalisten Christum genannt wissen, allein in einem anderen Sinne, als in dem, in welchem diese Namen von den biblischen Theologen ihm gegeben werden, indem sie nemlich einen unmittelbaren Zusammenhang zwischen dem Tode Jesu und der Sündenvergebung, zwischen dem Verdienste Christi und der Vertilgung der Schuld nicht annehmen. Wenn sie Christum den Erlöser und Versöhner nennen: so wollen sie damit nichts anderes sagen, als dass Christus die Gnade Gottes den Menschen geoffenbart und durch seine Lehre, wie durch sein Beispiel, den Weg ihnen gezeigt habe, wie sie von der Herrschaft der Sünde sich frei machen und die

Vergebung derselben erlangen können. Anlangend endlich das Christo zugeschriebene königliche Amt; so meinen sie, dass es mit den richtigen Vorstellungen von Gottes Weltregierung streiten würde, wenn man annehmen wolle, dass Gott Christo einen besonderen Antheil an der Weltregierung übertragen und ihn in Hinsicht der Christenheit gleichsam zu seinem Stellvertreter erkoren habe. Dagegen aber geben sie gern zu, dass man Christum als den Stifter der Kirche das Haupt derselben nennen und annehmen könne, dass er auch in dem Zustande der Herrlichkeit, in welchem wir uns die Vollendeten denken müssen, an den Schiksalen der von ihm auf Erden gestifteten Gemeinde Antheil nehme.

§. 6.

Quod theologi biblici, praeeuntibus literis sacris, summum habent beneficium, Jesu Christo debitum, peccatorum veniam, id rationalistae quoque Jesu Christo acceptum referunt: at enimvero nec de expiationis natura, nec de modo, quo homo per Jesum Christum Deo reconcilietur, cum theologis biblicis consentiunt. Etenim non modo dogma ecclesiae probatum deserunt, verum etiam quod literae sacrae de peccatorum venia, Jesu Christi morte parta, docent, non plane probant. Dogma ecclesiae eo nomine vituperant, quod cum literis sacris non accurate consentiat, Deum nonnisi victimae morte ad peccata condonanda moveri decernat, hominem peccando culpam infinitam contraxisse absque idonea causa sumat, et rectas reatus, poenae et meriti notiones perturbet. Quae autem in literis sacris de peccatorum venia Jesu Christi morte parata docentur, ea magnam partem comparatione ejus cum sacrificiis piacularibus niti existimant. Nihilomi-

nus doctrinam de peccatorum venia tuentur, et hominem per Christum Deo reconciliari docent. Peccatorum veniam autem in eo cerni volunt, quod homo, quo magis vitam moresque emendet, eo magis a malis, peccatum sequutis, liberetur, in spem vitae aeternae erigatur, et accipiendis, quae piis honestique studiosis decreta sunt, bonis idoneus fiat. Hominem e peccatorum tenebris emergentem, atque indefesso studio honesti praecepta observantem recte dici posse existimant in gratiam cum Deo redire, atque ad libertatem filiorum Dei adspirare. Hujus igitur sive expiationis, sive veniae peccatorum auctorem Jesum Christum habent, neque tamen ob mortem ejus vicariam, verum eam ob causam, quod homines institutione et exemplo malum aversari et bonum appetere doceat. Praeterea mortem Jesu Christi signum quoque et documentum voluntatis Dei ad peccatorum veniam resipiscentibus concedendam pronae haberi jubent.

Als die grösste Wohlthat, welche der Christ Christo verdanke, wird in den heiligen Büchern, namentlich in den apostolischen, und besonders in den Paulinischen Briefen, die Vergebung der Sünden und was aus ihr folgt, die Rechtfertigung vor Gott und der Friede, den der begnadigte Sünder empfange, dargestellt. Auf die biblische Lehre, dass um des Todes Jesu Christi willen Gott die Sünden vergebe, welche bald eigentlich, bald unter Bildern im Neuen Testamente vorgetragen wird, ist das kirchliche, oben näher entwickelte Dogma von der Genugthuung gegründet. Gegen dieses Dogma nun erklären sich die Rationalisten mit Zustimmung vieler biblischen Theologen selbst, welche zwar das biblische Fundament desselben, die Lehre, dass um des Todes Jesu Christi willen die

Sünde vergeben werde, festhalten, die weiteren Bestimmungen aber desselben nicht als schriftgemäss anerkennen. Es wird aber gegen dieses Dogma vornemlich Folgendes eingewendet: 1) Sagt man, stimme es nicht ganz mit der Schrift überein; denn dass Christus soviel gethan und gelitten habe anstatt der Menschen, als diese hätten thuen und leiden sollen, und dass Gott nur nach der ihm geleisteten Genugthuung die Sünden vergeben könne, lehre die Schrift nicht. Auch sey von einem thuenden Gehorsame insbesondere nirgends in ihr die Rede. In der Schrift werde vielmehr nur gelehrt, Christus habe nach dem Rathe des Vaters die Strafen der Sünden anstatt der Menschen getragen, und Gott spreche die Menschen von den Strafen der Sünden desshalb frei, weil Christus sie getragen habe. 2) Sagt man, sey es willkürlich, anzunehmen, dass Gott nur durch ein Opfer zur Vergebung der Sünden habe bestimmt werden können; vielmehr streite diess mit der wahren Idee Gottes, nach welcher in ihm selbst der ewige Grund, so wie seiner Gerechtigkeit, so auch seiner Gnade enthalten seyn müsse. 3) Sagt man, sey es irrig, wenn behauptet werde, dass der endliche Mensch durch die Sünde eine unendliche Schuld auf sich lade, weil sie gegen ein unendliches Wesen begangen werde. Denn die Beschaffenheit und der Grad der Schuld werde nicht durch den Gegenstand der Sünde, sondern durch die Beschaffenheit des Sündigenden bestimmt. Endlich 4) hat man behauptet, dieses Dogma widerstreite den wahren Begriffen von Schuld, Verdienst und Strafe: Schuld und Verdienst inhärire nothwendig dem Handelnden; die Schuld könne nicht von einem Schuldigen auf einen Unschuldigen übertragen werden, und die fremde Gerechtigkeit könne eben so wenig einem anderen zugerechnet werden. Strafe sey auf die Sünde folgendes und den Sünder treffendes Uebel. Das den Unschuldigen treffende Uebel aber könne nicht Strafe genannt werden. *Cf.* Löffler, über die kirchliche Genugthuungslehre, Züllichau und Freist. Zweite Aufl. 1796. Doch nicht bloss die kirchliche Genugthuungslehre bestreiten die Rationalisten, sondern erklären

auch, dass sie die biblische Lehre von der Sündenvergebung und Rechtfertigung nicht nach ihrem ganzen Umfange annehmen können. Allerdings, sagen sie, liegt in der biblischen Lehre, dass Christus durch seinen Tod die Menschen von der Strafe der Sünde befreie, die wahre, trostreiche und ewig geltende Idee: Christus giebt dem zum Bewusstseyn seiner Schuld erwachten Gemüthe den Frieden wieder, so dass es vertrauungsvoll zu Gott sich erheben kann. Diese Idee aber ist von den Aposteln mit Zeitbegriffen verwebt worden, welche von ihr gesondert werden müssen, und insbesondere kann die in den Paulinischen Briefen, und im Briefe an die Hebräer vorzüglich ausgedrückte Ansicht von dem Tode Jesu als von einem stellvertretenden Leiden und von einem Gott dargebrachten Opfer nicht festgehalten werden. Denn 1) liege ihr doch die Ansicht von der Sünde als einer Beleidigung Gottes zum Grunde, aus welcher der ganze Opferdienst der alten Welt hervorgegangen sey. 2) Habe zwar Christus selbst von seinem Tode, aber nicht als von einem stellvertretenden gesprochen, und wenn er sage, dass er sein Blut zur Vergebung der Sünden vergiesse: so bediene er sich eines allgemeinen Ausdruckes, welcher füglich so gedeutet werden könne, dass er die Vorstellung von einem Opfertode nicht enthalte. Im Gegentheile lehre Christus, ohne die Vergebung der Sünden von dem Glauben an die versöhnende Kraft seines Todes abhängig zu machen, dass Gott denen, die sich bessern, die Schuld und Strafe der Sünde erlasse, Matth. 4, 17. 6, 12. 9, 2, und 22. Marc. 5, 34. 12, 33. Luc. 7, 47. Jo. 8, 11. Eben so werde auch von den Aposteln in vielen Stellen gelehrt, als Act. 3, 19. 22, 16. 26, 18. 1 Jo. 3, 7. Ueberdem sey es auch gar nicht wahrscheinlich, dass Jesus selbst seinen Tod als ein Sühnopfer habe betrachtet wissen wollen, da die Idee eines leidenden Messias den Juden fremd war, da er Anbetung Gottes im Geiste und in der Wahrheit forderte, Jo. 4, 24. und sein Werk schon vor seinem Tode für vollendet erklärte, Jo. 17, 4 — 6. 3) Die Entstehung der apostolischen, und namentlich der Paulinischen Lehrart von

dem Tode Jesu als einem Opfertode sey daraus zu erklären, dass die Apostel den Tod Jesu auf eine der Vorstellungsart ihrer Zeit angemessene Weise mit seinem messianischen Geschäfte in Verbindung gesetzt hätten. Der Tod Jesu sey erst die Veranlassung zu der Idee geworden, dass der Messias leiden und sterben müsse. Gewöhnt an den Opferdienst ihres Volkes und an den Gedanken, dass Gott durch Opfer zu den Erweisungen seiner Gnade bewogen werde, hätten sie den Zweck des Todes Jesu darein gesetzt, dass er Gott mit seinem Blute ein Sühnopfer, köstlicher und bedeutungsvoller, als die levitischen Opfer, dargebracht habe. Da die Apostel bald die universelle Bestimmung des Christenthums erkannt hätten: so hätten sie nun auch den Tod Jesu als ein Gott für die ganze Welt dargebrachtes Opfer betrachten müssen; und da von Paulus mit der Verwerfung des Mosaischen Gesetzes auch die Erlangung der göttlichen Gnade durch die Beobachtung desselben aufgegeben worden sey: so lasse sich leicht erklären, warum er den Opfertod des Messias als den Grund, und den Glauben an seine versöhnende Kraft als die Bedingung der Rechtfertigung betrachtet habe. *Cf.* *de Wette*, *Comment. de morte Jesu Christi expiatoria. Ber.* 1813. Ob aber gleich die Rationalisten die Lehre von dem Opfertode Jesu als der unmittelbaren Ursache der Sündenvergebung nicht billigen, so halten doch auch sie die Idee einer Versöhnung fest und erklären die Lehre: Christus giebt dem seiner Schuld sich bewussten Gemüthe den Frieden wieder, gleichsam für den Mittelpunkt des Christenthums. Die Idee der Sündenvergebung ist, sagen sie, eine nothwendige, im Christenthume deutlich ausgedrückte Grundidee, welche auf das unabweisbare Bewusstseyn der Verschuldung sich gründet und auf das Verlangen, die Folgen der Sünde abzuwenden und Friede und Seelenruhe zu finden. Nur der Wahn kann das Gefühl der Verschuldung von dem menschlichen Herzen abwehren. Es erwacht unvermeidlich, sobald das sittliche Gefühl sich regt, und selbst in tief verderbten Menschen erlöscht das Verlangen, vom Bösen zum Guten sich zu wenden, nie-

mals gänzlich. Hierin liegt der Grund der Idee der Sündenvergebung und der göttlichen Gnade. Die göttliche Gnade nemlich ist der Wille und Rathschluss Gottes, dass der sündige Mensch, indem er sich bessert, sittliche Kraft erlange, von den moralischen Folgen der Sünde in eben dem Verhältnisse, in welchem das Werk seiner Besserung fortschreitet, befreit werde, und aus dem unglücklichen Zustande der Unzufriedenheit mit sich selbst und der Furcht vor Gott in den glücklichen Zustand der Seelenruhe und des kindlichen Vertrauens zu Gott übergehe. Die göttliche Gnade, gedacht in Beziehung auf ein bestimmtes Subject und auf einzelne Momente im Leben, ist die Vergebung der Sünde. Der Mensch, an welchem der Rathschluss Gottes in Erfüllung geht, wird begnadigt, die Sünde wird ihm vergeben. In wiefern diese Veränderung eine Befreiung von Uebeln als den Folgen der Sünde ist, welche aufhören, indem ihre Ursache, die böse Gesinnung, aufhört, wird sie passend eine Erlösung genannt, und da der böse Wille dem Gesetze und Willen Gottes widerstreitet: so kann die Sünde eine Feindschaft gegen Gott, und folglich die Besserung eine Versöhnung mit Gott genannt werden. Die Folge der Sündenvergebung oder der Versöhnung ist, dass der Mensch zutrauensvoll zu Gott sich wendet; welchen Zustand des seiner Begnadigung gewissen, zutrauensvoll zu Gott gewendeten Gemüthes die Schrift mit dem Namen des Friedens mit Gott und der Kindschaft bezeichnet hat. Den Menschen zu entsündigen und dadurch mit Gott zu versöhnen und zum Frieden zu führen, ist der Zweck des Christenthums, dessen Stifter daher mit Recht Erlöser und Versöhner genannt werden kann. Das Wesentliche der christlichen Versöhnungslehre aber ist: Wer von dem Wahne und von der Sünde zum Glauben und zur Besserung sich wendet, wird von Gott begnadigt, d. h. gelangt zum Frieden mit sich selbst und zum kindlichen Vertrauen zu Gott. Indem das Christenthum zu dieser Versöhnung führt, und so den Gegensatz zwischen der menschlichen Sündhaftigkeit und der Heiligkeit Gottes ausgleicht, löst es die höchste Aufgabe

der Religion. Das aber bewirkt das Christenthum 1) durch die Ankündigung der göttlichen Gnade unter der Bedingung der Besserung. Die Versicherung: Gott ist gnädig; die Sünde wird vergeben; und die Ermahnung: Thuet Busse, bessert euch! sind die wesentlichen Elemente des Christenthums. Das Christenthum ist Evangelium, frohe Botschaft, Ankündigung der göttlichen Gnade und ernste Mahnung zur Besserung. Auch sind diese Gedanken in der apostolischen Lehre von dem Opfertode Christi nicht verlöscht, sondern nur mit eigenthümlichen Zügen dargestellt worden. Denn in der Lehre von dem Opfertode Christi liegt ja doch die Idee der Begnadigung, und da die Apostel den Glauben, der durch die Liebe thätig ist, für die Bedingung des Empfanges der göttlichen Gnade erklären: so machen sie ja die Sündenvergebung nicht bloss von einer äusseren Thatsache, sondern auch von der Gesinnung, von der *πίστις*, abhängig. Daher verleugnet sich der ethische Charakter des Christenthums auch in der apostolischen Lehre von dem Versöhnungstode Jesu Christi nicht. Einer solchen feierlichen Ankündigung der göttlichen Gnade unter der Bedingung der Besserung aber bedürfen die Menschen aus einem doppelten Grunde: theils damit sie nicht an der göttlichen Gnade verzweifeln, theils damit sie nicht die Vergebung der Sünden auf einem anderen Wege, als auf dem der Besserung, suchen. 2) Sagen sie, wirke das Christenthum die Vergebung der Sünden durch die sittliche Kraft seiner Lehren und Gebote. Denn es stelle die Heiligkeit Gottes im hellsten Lichte dar, decke die Sündhaftigkeit des Menschen auf, wecke das Verlangen der Begnadigung, lehre Gerechtigkeit und Liebe. In eben dem Verhältnisse aber, in welchem die Gerechtigkeit und das Wohlwollen in der Seele des Menschen sich stärke, die Selbstsucht und den Hass verschlinge, werde er entsündigt und für die der Weisheit und Frömmigkeit verheissenen Güter empfänglicher gemacht. Endlich 3) wirke das Christenthum die Vergebung der Sünden auch durch seine Geschichte, namentlich durch die Geschichte des Leidens und des Todes Christi. Die ver-

derbte Welt lehnt gegen Christum, den Reinen und Heiligen, sich auf und bereitet ihm den Untergang. Er aber stirbt für die Wahrheit, um die Welt von der Sünde zu befreien. So führt der Tod Jesu zum Anschauen des menschlichen Verderbens und dadurch zugleich zu dem Gefühle der eigenen Sündhaftigkeit. Indem aber Jesus der verderbten Welt erliegt, erhebt er sich über sie. Die höchste sittliche Kraft macht in seinem Leiden und Tode sich kund, Gehorsam gegen Gott, Aufopferung für das Heil der Welt, Standhaftigkeit und Grossmuth. Daher erblicken wir in Christo am Kreuze gleichsam den Repräsentanten seiner Religion und schauen in seinem Bilde alles, was das Christenthum lehrt, fordert und wirkt. Die Betrachtung dieses Bildes nun wirkt mit der Erhebung des Gemüthes das Verlangen, ihm zu gleichen, woraus denn die Veränderung entspringt, welche die Vergebung der Sünden zur Folge hat. Ueberdem ist das Leiden nicht das Ziel des Leidenden. Der Getödtete wird erweckt und geht zur Herrlichkeit ein. Daher begegnet uns in der Betrachtung des Erlösers der Gedanke an den ewigen Lohn der Tugend, welcher uns in dem Vorsatze, nach den höchsten Gütern zu ringen, befestigt. Da nun aus dem Bewusstseyn der Verschuldung, aus dem Verlangen nach sittlicher Vollkommenheit und aus der Ueberzeugung von dem unvergänglichen Werthe des Guten, welches alles die Betrachtung des leidenden und sterbenden Erlösers wirkt, die Veränderung hervorgeht, welche Begnadigung und Versöhnung heisst: so muss auch das Leiden und der Tod Christi als der Grund der Sündenvergebung und des Friedens betrachtet werden, zu welchem das Christenthum führt. — Hiermit haben mehrere noch die Ansicht des Todes Jesu als einer Bürgschaft, als einer die Idee der göttlichen Gnade darstellenden und bezeichnenden Thatsache verbunden. Die Lehre, sagen sie, genügt dem Menschen nicht, an Thatsachen muss sein Glaube sich lehnen. Daher war es nicht genug, dass das Christenthum die göttliche Gnade verkündigte, es musste auch von ihr zeugen und eine Thatsache aufstellen, durch wel-

che den Menschen die Bereitwilligkeit Gottes, dem reuigen Sünder die Sünde zu vergeben, verbürgt ward, und diese Thatsache eben ist der Tod Jesu Christi. — Wenn gleich nicht alle Rationalisten in allen Bestimmungen übereinstimmen: so sind sie doch darüber einverstanden, dass sie die Lehre von dem stellvertretenden Leiden Christi und die Ansicht von seinem Tode als einem Opfertode nicht festhalten, und Folgendes für das Wesentliche der christlichen Versöhnungslehre erklären: Die Sünde wird vergeben; es ist Rückkehr vom Bösen zum Guten möglich; der Mensch kann aus dem unglücklichen Zustande der Unzufriedenheit mit sich und der Furcht vor Gott in den glücklichen Zustand der Zufriedenheit mit sich und des Vertrauens zu Gott übergehen. Christus giebt dem seiner Schuld sich bewussten Gemüthe den Frieden wieder, so dass es vertrauensvoll zu dem himmlischen Vater sich erheben kann. Daher wollen sie denn auch, dass diese Ideen vornemlich in dem öffentlichen Religionsunterrichte hervortreten sollen, ob sie gleich dem christlichen Prediger, die entgegengesetzte Ansicht zu bestreiten, nachdrücklich abrathen, weil sie vielen Menschen Bedürfniss sey, da auch sie den gleichen Trost gewähre, und, wenn sie richtig gefasst werde, der Moralität keinen Eintrag thue. De Wette, Ueber Religion und Theologie. S. 218 ff. Niemeyer, Populäre und praktische Theologie. S. 298.

§. 7.

Quae quum sit rationalistarum sententia de peccatorum remissione, eos nec de mortis poena, per Jesum Christum sublata, nec de causa justificationis cum theologis biblicis consentire posse, sponte intelligitur. Aeternae tamen salutis auctorem Jesum Christum colunt et nonnulli eorum, quod literae sacrae docent, hominem mera Dei gratia beari, nec de suo merito gloriari posse, plane probant, atque laudant Lutherum, quod suo

de justificatione decreto, Pauli effatis superstructo, perversam de bonorum operum merito sententiam hominum animis excusserit.

Da die Rationalisten dem Tode Jesu Christi nur eine moralische Kraft zuschreiben und nur einen mittelbaren Zusammenhang desselben mit der Sündenvergebung annehmen: so können sie auch die Auferstehung und das ewige Leben nicht als die Folge desselben betrachten. Die Schrift nemlich, und namentlich Paulus lehrt, der Tod sey die Strafe der Sünde Adams, und die Menschen stürben darum, weil sie diese Sünde theilten und mit dem durch den Tod bestraften Stammvater ihres Geschlechtes zusammenhingen. Wie nun Adam der Urheber des Todes gewesen sey: so sey Christus der Urheber des Lebens; denn um seines stellvertretenden Leidens willen höre der Tod auf, indem der Mensch zwar sterbe, aber, von den Todten erweckt, des ewigen Lebens theilhaftig werde. Diese Lehre nun nehmen die Rationalisten nicht an, theils weil sie dem Tode Jesu Christi nur eine moralische Kraft zuschreiben und ihn nicht als ein stellvertretendes Leiden betrachten, theils weil sie den Tod nicht für eine Strafe der Sünde, sondern für eine in der menschlichen Natur nothwendig gegründete Veränderung halten. Dessen ungeachtet erklären auch sie Christum für den Urheber eines ewigen Heiles, weil die sittliche Vollkommenheit, zu welcher er die Menschen führt, ein unvergängliches Gut sey, und daher Christus die, welche er zur Weisheit und zur Tugend leitet, in Zeit und Ewigkeit beglücke. Eben so folgt aus der bereits entwickelten Ansicht von der Sündenvergebung und dem Verhältnisse des Todes Jesu zu derselben, dass die Rationalisten auch in der Lehre von der Rechtfertigung mit den biblischen Theologen nicht übereinstimmen können. Nicht genug, dass sie die Bestimmung des Systemes, die *justificatio* sey ein *actus forensis*, in Anspruch nehmen, auch der Paulinischen Lehre stimmen sie nicht bei, dass der Mensch um des Verdienstes Christi willen von der Strafe der Sünde freigesprochen und der

Seeligkeit theilhaftig werde: vielmehr behaupten sie, dass der Grund der Sündenvergebung niemals ausser dem sündigenden Subjecte liege, sondern nur in ihm enthalten seyn könne. Allein die Erklärung Pauli, dass der Mensch aus Gnaden, nicht wegen des Verdienstes seiner Werke gerechtfertigt werde, billigen mehrere von ihnen und verlangen, die Idee, der Mensch werde aus Gnaden seelig, solle den Gemüthern tief eingeprägt werden, damit nicht ein verderblicher Tugendstolz entstehe, sondern die Demuth, die Quelle aller christlichen Weisheit und Tugend, ihnen bewahrt werde. Alle menschliche Tugend, sagen sie, ist unvollkommen, ist mehr Vorsatz, als Ausführung, Anfang nur, nicht Vollendung, und auch der beste Mensch steht in weiter Entfernung von dem Ideale der Menschheit. Dass nun Gott mit Wohlgefallen auf diese unvollkommene Tugend herabsieht und sie belohnt, ist nicht das Werk seiner Gerechtigkeit, sondern seiner Gnade. Der Mensch bleibt vor Gott immer ein Sünder, denn nie übt er eine vollkommene Tugend, und die nachfolgende Besserung kann die frühere Verschuldung nicht auslöschen. Sein Heil ist daher Geschenk der göttlichen Gnade. Auch kann der Mensch nichts bei Gott verdienen. Was er thut, ist nur seine Pflicht. Daher verdankt er, was er empfängt, der göttlichen Güte. Ja selbst die Kraft zum Guten und die Erweckung und Stärkung dazu, die das Christenthum ihm darbietet, kommt von Gott, so dass auch hieraus einleuchtet, dass alles, was dem Menschen zu Theil wird, Geschenk der göttlichen Gnade sey. Daher ist das Wort des Apostels: „Aus Gnaden seyd ihr seelig worden!" ein wahres Wort. Jemehr in den Zeiten vor der Reformation der Wahn, der Mensch könne durch Genugthuungen und gute Werke seelig werden, die Gemüther beherrschte, und je verderblicher dieser Wahn wirkte, desto verdienstlicher war es, dass ihm Luther durch seine Rechtfertigungslehre entgegentrat. Denn obgleich nicht alle Bestimmungen derselben gültig sind: so liegt ihr doch der ewig wahre Gedanke zum Grunde, dass alles Heil des Menschen ein Geschenk der göttlichen Gnade sey.

§. 8.

Ut autem homo salutem Christianis decretam adipiscatur, i. e. ut mente sua emendata Deum sibi propitium esse intelligat et sentiat, fiducia in Deo posita plenus vitae curriculum emetiatur, majora in dies capiat virtutis incrementa, et accipiendis, quae in altera vita veros Dei cultores manent, bonis idoneus fiat, cum fide ei opus est, tum indefesso virtutis studio. Ea de re rationalistae cum theologis biblicis consentiunt, quamquam non fidem salvificam, quae in scholis dicitur, sed fidem universalem, i. e. animi persuasionem de numine sancto, cuncta moderante, rebus a Jesu Christo gestis suscitatam, propagatam et confirmatam tenendae salutis Christianis propositae conditionem haberi volunt. Consentiunt etiam in eo cum theologis biblicis, quod Deum ipsum homines ad fidem vitaeque emendationem adducere docent, et in hac Dei operatione vocationem, illuminationem et sanctificationem distingui posse largiuntur. Improbant autem dogma de homine in rebus spiritualibus plane caecutiente, et efficaciam Dei in mentibus hominum ad fidem et vitae emendationem adducendis supernaturalem habendam esse negant. Adminicula gratiae divinae denique eadem habent, quae theologi biblici, verbum Dei, ritus sacros a Jesu Christo institutos atque ecclesiam, quae religionem christianam conservat hominumque animis admovet. Vim supernaturalem autem verbo Dei non tribuunt, nec dogmata de baptismo et sacra coena, ecclesiae probata, amplectuntur.

Die der Welt durch Christum bereiteten Wohlthaten bestehen demnach in der Gewissheit der Vergebung der Sünden, oder in der Versöhnung, die das Christenthum dadurch wirkt, dass es den Menschen zum Bewusstseyn seiner Schuld führt, die sittliche Kraft seiner Seele und mit ihr das Verlangen nach Besserung weckt, Gott als einen Gott der Gnade ihm offenbart, so dass er nun Frieden hat mit Gott und kindliches Vertrauen zu ihm, dass er wächst an sittlicher Vollkommenheit und empfänglicher wird für die höheren Freuden, die uns in einer anderen Periode unseres Daseyns erwarten. Wie in der allgemeinen Erklärung, dass der Christ durch Christum der Vergebung der Sünden theilhaftig werde und den Frieden mit Gott erlange, so stimmt der Rationalismus mit dem biblisch-kirchlichen Systeme auch darin überein, dass er Glauben und Tugendeifer für die nothwendigen Bedingungen des Empfanges der Wohlthaten des Christenthums erklärt. Wesentlich jedoch weicht auch hier der Rationalismus von dem biblisch-kirchlichen Systeme ab. Diesem zufolge nemlich ist der Glaube, den es für die Bedingung der Rechtfertigung erklärt, der Glaube an das verdienstliche und stellvertretende Leiden und Sterben Jesu Christi, welcher Glaube im engsten Sinne allerdings theils den historischen Glauben an die göttliche Sendung Jesu Christi, theils den rationalistischen Glauben an Gottes Seyn und Walten voraussetzt. Nach dem rationalistischen Systeme, welches das Leiden Jesu Christi nicht als ein stellvertretendes betrachtet, kann es keinen das Verdienst Christi sich zueignenden Glauben, keine *fidem salvificam* im dogmatischen Sinne, sondern nur eine auf die Idee der göttlichen Gnade gegründete Zuversicht, dass die Sünde vergeben werde, geben. Allein auch nicht diese Zuversicht allein, sondern den Glauben im weiteren Sinne, welcher diese Zuversicht mit in sich schliesst, erklärt der Rationalismus für die Bedingung des Empfanges der den Christen bestimmten Wohlthaten. Er versteht nemlich unter dem Glauben überhaupt die Ueberzeugung von der Realität des Uebersinnlichen, Hebr. 11, 1. oder be-

stimmter: die Ueberzeugung, dass ein Gott sey, welcher nach dem Gesetze des heiligen Willens die Welt regiert; und unter dem christlichen Glauben diese Ueberzeugung in sofern, in wiefern das Christenthum sie weckt, fortpflanzt, stärkt und befestigt; er behauptet endlich, dass in diesem Glauben die Erwartung, dass dem sich Bessernden die Sünde vergeben werde, nothwendig enthalten sey. Als die Bedingung des Empfanges der den Christen bestimmten Wohlthaten aber betrachtet er den Glauben, weil mit ihm erst dem Menschen das Bewusstseyn seiner sittlichen Kraft und seines Verhältnisses zu Gott aufgehe, weil er der Unterstützung der religiösen Motiven im Kampfe mit der Sünde nicht entbehren könne, und weil die Lehren und Gebote des Christenthums nur in dem Herzen dessen wirksam sich erweisen können, welcher in Christo einen Führer zu Gott findet. Mit diesem Glauben aber muss nothwendig Tugendeifer sich verbinden, wenn der Mensch der im Christenthume bereiteten Wohlthaten theilhaftig werden soll. Denn diese Wohlthaten sind Güter, deren Empfang durch die Gesinnung bedingt ist. Auch darin stimmt der Rationalismus mit dem biblischen Systeme zusammen, dass er lehrt, Gott selbst führe die Menschen zum Glauben und zur Tugend. Der letzte Zweck der göttlichen Regierung nemlich ist die sittliche Vollkommenheit; daher geht aus der Idee der göttlichen Regierung selbst die Lehre von der göttlichen Gnade als der die Geister erziehenden Wirksamkeit Gottes hervor, und mithin erkennt es auch der Rationalismus als ewig geltende Lehre des Christenthums an, dass Gott der Vater der Geister, der Erzieher des Menschengeschlechtes sey, und dass er denen seinen Geist sende, die ihn suchen. Auch bemerkt er, dass durch diese Lehre die menschliche Freiheit nicht aufgehoben werde, wenn man nur nicht mit dem Calvinismus eine *gratiam irresistibilem* annehme. Denn Gott biete den Menschen seine Wohlthaten an, aber zwinge sie ihnen nicht auf; erwecke sie zum Guten, nöthige sie aber nicht, das Gute zu thun. Eben so geben die Rationalisten zu, dass man die Wirksamkeit Gottes,

durch welche er den Menschen zum Glauben und zur Tugend führt, *gratia effectiva*, nach verschiedenen Beziehungen und gleichsam theilweise betrachten, die Einladung zum Glauben und zur Besserung Berufung, *vocatio*, die Belehrung von Gott und den göttlichen Dingen Erleuchtung, *illuminatio*, und die Stärkung im Guten Heiligung, *sanctificatio*, nennen könne. Dennoch unterscheidet sich der Rationalist auch in der Lehre von der göttlichen Gnade und den Gnadenwirkungen wesentlich von dem biblisch-kirchlichen Systeme, dadurch namentlich, dass er die den Menschen zum Glauben und zur Tugend führende Wirksamkeit Gottes nicht als eine übernatürliche betrachtet. Zwar leugnen die Rationalisten nicht, dass von den Wirkungen des göttlichen Geistes als von unmittelbaren Wirkungen in den heiligen Schriften die Rede sey, allein sie erklären diess aus der Sprache der Begeisterung der Apostel und aus der Weise der alten Welt, lebhafte Bewegungen des Gemüthes auf einen unmittelbaren Einfluss der göttlichen Kraft zurückzuführen. Als übernatürlich aber wollen sie diese Wirkungen darum nicht betrachten, weil der Mensch das Uebernatürliche von dem Natürlichen in seinem Bewusstseyn nicht zu unterscheiden vermöge; weil die Veränderungen des Gemüthes, die man für unmittelbare Wirkungen des göttlichen Geistes erkläre, aus den Gesetzen der menschlichen Seele begreiflich seyen, und weil der Mensch, der an solche unmittelbare Einwirkung Gottes auf sein Gemüth glaube, leicht in Schwärmerei verfallen könne. Noch weniger aber, als die Lehre von dem Uebernatürlichen in den Gnadenwirkungen, lassen sie das kirchliche Dogma von dem gänzlichen Unvermögen des Menschen zum Guten gelten, und können es nicht gelten lassen, weil sie das Dogma von der Erbsünde, auf welche dasselbe gegründet ist, aufgeben. Vielmehr lehren sie, dass der Mensch, wie viel Gewalt auch die Begierde und der Wahn über ihn habe, dennoch natürliche Kräfte zum Guten besitze, welche Gott durch viele Anstalten, namentlich durch das Christenthum, wecke und bilde. Auch behaupten sie, dass

die Vorstellung von einem gänzlichen natürlichen Unvermögen des Menschen zum Guten in den heiligen Schriften keinesweges gegründet sey, und dass sie, folgerecht durchgeführt, in der trostlosen Lehre von einem unbedingten Rathschlusse der Erwählung und der Verwerfung endigen müsse. — Anlangend endlich die Gnadenmittel, so stimmen die Rationalisten mit den biblischen Theologen darin überein, dass sie die Nothwendigkeit äusserer Anstalten zur Entwickelung der höheren Kräfte der menschlichen Seele anerkennen. Obgleich Gott den Grund des Glaubens und der Tugend in das menschliche Herz gelegt hat: so sind doch äussere Anstalten nöthig, die höheren Kräfte der menschlichen Seele zu wecken und zu entwickeln, ihre dunkeln Ahnungen des Göttlichen in klare Einsicht und feste Ueberzeugung, und ihr Verlangen nach dem Besseren in Entschluss und That zu verwandeln. Ohne äussere Anstalten ist keine religiöse und sittliche Bildung möglich. Darum hat auch Gott durch das Christenthum dergleichen äussere, die Bildung der Menschen zur Religiosität und Sittlichkeit bezweckende Anstalten getroffen, die, wenn man unter der Gnade die den Menschen zum Glauben und zur Tugend führende Wirksamkeit Gottes versteht, Gnadenmittel heissen können; und eines der bedeutendsten dieser Mittel ist das göttliche Wort. Auch das rationalistische System betrachtet das göttliche Wort als ein Gnadenmittel, weil durch die heilige Schrift das Andenken der Offenbarungen Gottes durch Christum und gottbegeisterte Menschen bewahrt und fortgepflanzt wird, weil sie die bedeutungsvollsten Erscheinungen des religiösen und sittlichen Lebens, namentlich Jesum Christum darstellt, in welchem das Ideal der Gott wohlgefälligen Tugend erscheint, und weil sie die religiösen und moralischen Ideen enthält, von welchen alles sittliche Leben ausgeht. Auch lehrt die Geschichte, dass diese Schriften mehr, als alle Werke der Wissenschaft und der Kunst, in der Welt gewirkt haben, indem durch sie das religiöse und sittliche Leben ganzer Völker entwickelt und gebil-

det worden ist, und sie heute noch den Unterricht zahlreicher Völker leiten und die wirksamsten Mittel der Erbauung sind. Das erkennen auch die Rationalisten an, und theilen mithin die Achtung gegen die Schrift mit den biblischen Theologen, ob sie ihr gleich eine *vim supernaturalem*, gegründet in einer mystischen Vereinigung des heiligen Geistes mit dem Worte, nicht zuschreiben, weil von einer solchen Vereinigung nichts in der Schrift selbst stehe und weil ihre Wirkung aus ihrer Beschaffenheit und aus ihrem Verhältnisse zu dem menschlichen Gemüthe selbst erklärbar sey. Eben so erkennt auch der Rationalismus die Bedeutung der von Christo geordneten heiligen Gebräuche an, welche theils auf dem Bedürfnisse des Menschen, durch das Sichtbare zu dem Unsichtbaren erhoben zu werden, theils auf der besonderen Beschaffenheit der Taufe und des Abendmahles beruhen. Jedoch schreibt er diesen Gebräuchen nur eine moralische Kraft zu, und nimmt daher Sacramente im dogmatischen Sinne nicht an. Zwar erkennt er wohl an, dass die protestantische Kirche nicht lehre: *sacramenta prodesse ex opere operato*, weil sie den Glauben als die Bedingung des Empfanges der an ihren Gebrauch geknüpften Güter fordert: allein unleugbar schreibt doch das kirchliche Dogma diesen Handlungen eine von ihrer moralischen Kraft noch verschiedene Kraft zu, indem es lehrt, dass der Mensch durch diese Handlungen selbst der göttlichen Gnade und der Vergebung der Sünden theilhaftig werde. Das nun nimmt der Rationalist nicht an, weil weder in diesen Handlungen selbst, noch in den Wirkungen derselben, deren wir uns bewusst werden, ein hinreichender Grund zu solcher Annahme liege. Diesem Grundsatze gemäss erklärt er denn von der Taufe, die im Systeme behauptete Verbindung des Wortes mit dem Wasser sey unerweislich und unbegreiflich, und der Begriff einer *fides implicita* enthalte einen Widerspruch. Allein auch er erkennt die Taufe als einen von Christo geordneten bedeutungsvollen Ritus an, welcher an jedem, der Mitglied der

christlichen Kirche werden will, zu vollziehen sey; und obgleich nicht erwiesen werden könne, dass von Christo und den Aposteln auch Kinder getauft worden wären: so räth er doch, diesen alten und ehrwürdigen Gebrauch beizubehalten, weil er der Einsetzung Jesu nicht widerstreite, ein Zeichen der Verbindung der Neugebornen mit der christlichen Kirche sey, und auf die Zeugen dieser Handlung, auch durch die Erinnerung auf den Getauften selbst wohlthätig wirken könne. Nach denselben Grundsätzen beurtheilt er das heilige Abendmahl. Das Lutherische Dogma zwar bestreitet er, weil es unmöglich sey, dass Christus, welcher, als er das heilige Mahl einsetzte, lebendig vor seinen Jüngern stand, sein Leib und sein Blut, welches noch in seinen Adern floss, dargereicht habe: weil die Jünger Christi unmöglich hätten glauben können, dass sie den Leib Christi empfingen; weil ferner die Allenthalbenheit des verklärten Leibes Christi willkürlich angenommen werde, und weil die Stelle 1 Cor. 11, 27 — 29. nur den Sinn habe: Wer das Zeichen verachtet, der verachtet die Sache selbst. Keineswegs aber verkennt desshalb der Rationalismus die grosse Bedeutung des heiligen Mahles, und will, dass es fortwährend der Einsetzung seines Stifters gemäss in der christlichen Kirche begangen werde. Denn das gebrochene Brot und der ausgegossene Wein sey das ewig bedeutungsvolle Symbol theils des Todes Jesu Christi, theils der Gründung des von ihm gestifteten neuen Bundes. Den Zweck der Feier des heiligen Abendmahles aber setzt der Rationalismus darein, dass sie lebendige Erinnerung an Christum, besonders an seinen aufopfernden Tod, wirken, dadurch die sittliche Kraft des Gemüthes wecken und so dasselbe dem Troste der göttlichen Gnade öffnen solle. Auch erkennt er an, dass diese Feier ein erneuertes Andenken an die Verbindung Christi mit seiner Gemeinde, und eine öffentliche Erklärung des Glaubens an ihn und der Gemeinschaft mit seiner Kirche seyn solle. Endlich erkennt auch der Rationalismus, übereinstimmend mit den biblischen

Theologen, das Institut der Kirche selbst als ein göttliches Institut an, welches den Zweck habe, die Menschen zum Glauben und zur Tugend zu führen, das göttliche Wort und die von Christo geordneten heiligen Handlungen bewahre und fortpflanze, eine Darstellung des religiösen und sittlichen Lebens selbst sey, und eine für den höchsten ethisch-religiösen Zweck verbundene Gesellschaft bilde.

Cap. V.

DE QUATUOR NOVISSIMIS.

SECTIO I.

DOCTRINA BIBLICA.

§. 1.

Quae homini ab eo, quo vivere desinit, tempore instant, et quae Christus redux olim in terram acturus est, locus de quatuor novissimis, quem nonnulli ἐσχατολογίαν dixerunt, amplectitur. Huc autem referenda sunt decreta de morte, de animi immortalitate et corporis resurrectione, de judicio extremo et de mundi interitu.

§. 2.

Mors est animi a corpore sejunctio, qua mutuum eorum commercium tollitur et corpus vi vitali privatur. Ortam esse moriendi necessitatem protoplastorum peccato, literae sacrae docent. Sitne autem mors poenae loco habenda, nec ne, prouti poenae notionem constitueris, cum affirmare, tum negare licet. Veris autem et piis Christi cultoribus, ad vitae aeternae felicitatem quippe vocatis, mors non metuenda est.

Da durch das ganze Neue Testament die Unterscheidung zwischen dem Geistigen und Leiblichen, zwischen πνεῦμα und σάρξ geht: so ist es der christlichen Ansicht gemäss, das Aufhören der Erscheinung des Menschen in der Sinnenwelt durch die Trennung der Seele von dem

Leibe zu erklären, ob wir gleich durch diese Erklärung die Beschaffenheit der Veränderung, welche im Tode mit dem Menschen vorgeht, nicht begreiflich machen können. Dass der ursprünglich zur Unsterblichkeit bestimmte Mensch durch die Sünde der Stammältern unsers Geschlechtes dem Tode unterworfen worden sey, wird unleugbar im Neuen Testamente, vornemlich von Paulus, Rom 5. 6. und 1 Cor. 15. gelehrt. Will man nun jedes aus der Sünde entsprungene Uebel Strafe nennen, so muss man den Tod mit diesem Namen bezeichnen; versteht man dagegen unter einer Strafe nur das Uebel, welches den Urheber der sündigen That selbst trifft, so kann man den Tod nicht eine Strafe nennen. Wie nun durch die Stammältern der Menschen der Tod in die Welt gekommen ist, so wird dieses Uebel nach der Lehre des Neuen Testamentes durch Christum wieder hinweggenommen, indem durch ihn seine wahren Verehrer von dem Tode erweckt und zum ewigen Leben eingeführt werden, wesshalb er ἡ ζωὴ und ἀνάστασις genannt wird. Da nun wahre Christen wissen, dass sie, ob sie gleich sterben, dennoch leben, und von Christo in einen vollkommneren und besseren Zustand versetzt werden sollen, so kann ihnen der Tod nicht schrecklich seyn. Vielmehr müssen sie mit Sehnsucht der Zeit entgegensehen, wo Christus in diesen vollkommneren Zustand sie hinüberführen werde, Jo. 5, 24. 2 Cor. 5, 1. Phil. 1, 23. 2 Tim. 4, 6—8.

§. 3.

Sublato mutuo inter animum et corpus commercio, corpus dissolvitur, animus vero ita corpori superstes est, ut sui sibi conscius et volendi agendique facultate praeditus in aeternum esse pergat. Hujus sententiae apud Hebraeos antiquos obscura modo vestigia reperiuntur, neque religio Mosaica publice eam declaravit et sanxit. A tempore Babylonici exilii autem plurimi Judaeorum et ani-

mos corpori superstites esse, et corpora vitae restitutum iri crediderunt. Jesus et Apostoli animum hominis immortalem esse diserte docuerunt, quod cum ex iis locis, ubi eum corpore solutum statim ad meliorem conditionem transire innuunt, tum ex iis locis colligitur, ubi de mortuorum resurrectione loquuntur. Quod literarum sacrarum testimonio nititur decretum de animi immortalitate, idem argumentis a philosophia ductis confirmatur.

Da das Christenthum von dem Materiellen im Menschen ein Geistiges unterscheidet: so kann es die Idee, dass, ob auch das Materielle sich auflöse und zerstört werde, dennoch das geistige Princip bleibe und fortdauere, festhalten. Es gehört zu dieser Idee 1) die Idee der Fortdauer, welche das Gegentheil der Vernichtung ist. Da aber das Wesen des geistigen Principes Leben und Thätigkeit ist: so kann uns die Vorstellung einer blossen Fortdauer nicht genügen. Vielmehr müssen wir eine Fortdauer mit dem Bewusstseyn der Persönlichkeit und mit der Kraft, zu wollen und zu handeln, annehmen. Da nun der Mensch sich selbst nur in seiner Erinnerung anerkennt und wiederfindet: so müssen wir, wenn wir die wahre Idee der Unsterblichkeit festhalten wollen, annehmen, dass die Erinnerung ihm bleibe, weil nur durch diese das Bewusstseyn der Identität unserer Person möglich ist. Eben so nothwendig ist in der Idee der Unsterblichkeit die Fortdauer der Thätigkeit und der Wirksamkeit enthalten, weil ein Zustand des Nichtwirkens, ein Seelenschlaf, den Namen des Lebens nicht verdient. Daher ist unter der Unsterblichkeit der Seele die Beschaffenheit derselben zu verstehen, vermöge welcher sie nach der Trennung von dem Leibe mit dem Bewusstseyn der Persönlichkeit fortdauert und fortwirkt; und diese Unsterblichkeitsidee wird allerdings im Christenthume gefunden. Sie hat sich aber im Jüdischen Volke nur langsam und

allmälig entwickelt. In den frühesten Jüdischen Schriften finden wir nichts weiter, als die Vorstellung von einem unterirdischen Orte, Scheol genannt, wo die Seelen aller Menschen als schattenähnliche Gestalten zwar fortdauern, aber in einem Zustande der Finsterniss, der Unthätigkeit und der Freudenlosigkeit sich befinden, welcher den Namen des Lebens nicht verdient. Diese Vorstellung wird im Pentateuch gefunden, und wenn auch vielleicht Moses für seine Person die Unsterblichkeitslehre von den Aegyptern empfangen und angenommen hatte: so ist doch gewiss, dass er sie nicht zum Glauben seines Volkes gemacht habe. Alle Stellen, darin man Spuren der Unsterblichkeitslehre hat finden wollen, sind wenigstens sehr ungewiss, und was Gen. 5, 24. von Henoch, und 2 Reg. 2, 11. von Elias erzählt wird, kann nichts dafür beweisen, sondern zeugt vielmehr für das Gegentheil, weil es als etwas Ausserordentliches erwähnt wird, dass diese Lieblinge Jehovas nicht, wie alle, in den Scheol hinabgestiegen, sondern von Jehova in den Himmel versetzt worden seyen. Dieselbe Vorstellung wird im Buche Hiob und in den Psalmen gefunden. Auch hier ist der Scheol ein Ort, wo Finsterniss wohnt und tiefes Schweigen. Zwar hat man im Buche Hiob, 19, 25 — 28. die Idee von einer Auferstehung der Todten zu finden geglaubt, allein diese Stelle lehrt vielmehr das Gegentheil, indem Hiob eben darauf die Hoffnung, dass Gott von seiner Krankheit ihn heilen und rechtfertigen werde, gründet, weil im Scheol kein Leben und mithin keine Rechtfertigung möglich sey. Eben so irrig ist es, Ps. 16, 10 sq. die Idee des Fortlebens im Tode zu suchen, da der Verfasser offenbar nur die Hoffnung ausdrückt, dass Gott ihn retten und nicht sterben lassen werde. Auch in den prophetischen Büchern wird die Unsterblichkeitslehre nicht gefunden. Denn Jes. 14. wo das Reich der Schatten in Bewegung kommt, um den König von Babel mit Spott zu empfangen, enthält nichts, als poëtische Fiction. Selbst in mehreren während des Exils geschriebenen Schriften noch herrscht die alte Vorstellung von dem Scheol als ei-

nem finstern und leblosen Wohnorte der Todten. Andere Ansichten aber werden in mehreren nach dem Exile geschriebenen apokryphischen Büchern gefunden, besonders in solchen, deren Vaterland Aegypten ist; so namentlich im Buche der Weisheit, 3, 1 sqq. 4, 17 sqq. 6, 18 sq. sowie auch in den Büchern der Maccabäer, wo klar und deutlich die Idee der Fortdauer im Tode, der künftigen Auferweckung des Leibes, der künftigen Strafe und Belohnung hervortritt. Diese Ideen nun, welche auch bei Philo und Josephus gefunden werden, gingen auf das Christenthum über, und unbezweifelt ist es, dass Christus und die Apostel die Fortdauer der Seele im Tode gelehrt haben. Dieses ergiebt sich aus einer doppelten Gattung von Stellen: theils aus denen, wo von einer Auferweckung der Todten, von einer Wiedervereinigung der Seelen mit ihren Leibern die Rede ist; theils aus denen, wo gesagt wird, dass die Verehrer Jesu gleich nach dem Tode zu ihm, ihrem Vorgänger und Herrn, kommen und in einen glücklichen Zustand übergehen würden. Dieses lehrt Jesus selbst, wenn er, Jo. 14, 1 — 3. spricht, dass er zum Vater vorangehe, um den Seinen die Stätte zu bereiten, und wenn er versichert, dass er seine Jünger bald wiedersehen werde. Dieselbe Vorstellung finden wir bei den Aposteln; so 1 Jo. 2, 17, 3, 14. und 2 Cor. 5, 1 — 8. wo der Apostel sagt, dass die Seelen der Christen nicht in den Hades hinabsteigen würden, sondern eine Wohnung im Himmel hätten, wo ihr wahres Vaterland sey. Dasselbe ergiebt sich aus der Hoffnung, welche der Apostel, Phil. 1, 23. 3, 20. ausspricht. Dieselbe Ansicht finden wir im Briefe an die Hebräer, dessen Verfasser das Gericht unmittelbar auf den Tod des Leibes folgen lässt, 9, 27. den frommen Christen den Eingang in die Herrlichkeit des Himmels verheisst, 10, 19. und daher die Frommen als solche beschreibt, welche auf Erden nur Gäste und Fremdlinge wären, ihre wahre Heimath aber im Himmel hätten, 4, 1. In den angeführten Stellen ist die Idee der Fortdauer mit dem Bewusstseyn der Persönlichkeit klar ausgesprochen, so dass die christliche Lehre nicht

bloss dem Materialismus, der mit dem physischen auch das geistige Leben erlöschen lässt, sondern auch der Rückkehr in ein bloss allgemeines Leben, sowie der Seelenwanderungslehre entgegensteht. Daher haben denn auch die christlichen Lehrer aller Zeiten die Unsterblichkeitslehre angenommen und festgehalten.

Ob aber gleich das biblische System die Unsterblichkeitslehre vornemlich auf das Zeugniss der Schrift und die Verheissung Jesu Christi gründet: so streitet es doch keinesweges mit seinem Principe, auch die in der Vernunft gegebenen Gründe für die Realität dieser Idee geltend zu machen. Es kann aber für die Realität dieser Idee ein psychologischer, ein teleologischer, ein moralischer und ein theologischer Beweis geführt werden. Zwar ist auf die metaphysische Demonstration von der Einfachheit der Seele und der darauf gegründeten Unzerstörbarkeit derselben kein Gewicht zu legen: allein dass die geistige Kraft eine von der materiellen wesentlich verschiedene sey, das kann und soll die Seelenlehre darthun; und wenn diess dargethan ist: so ist die Fortdauer der Seele bei dem Tode des Leibes ohne ein Wunder gedenkbar. Wird dagegen die geistige und physische Kraft identificirt: so ist die Fortdauer des Geistigen bei der Auflösung des Physischen ohne ein Wunder nicht denkbar. Desshalb hat die Seelenlehre die Vorstellung eines von dem physischen wesentlich verschiedenen Principes zu rechtfertigen, und sie kann sie rechtfertigen, indem sie auf die Unerklärbarkeit des Denkens und des Wollens aus der Organisation und den materiellen Kräften hinweist. Diesen Beweis kann man den psychologischen nennen. — Der zweite Beweis ist der teleologische, gegründet auf die Anlagen des Menschen, welche er im irdischen Leben nicht also zu entwickeln vermag, dass er sein Ziel erreiche, und von ihm gesagt werden könnte, er sey geworden, was er werden könne. Die Pflanzen und die Thiere erreichen die durch ihre natürlichen Anlagen bedingte Bestimmung, und werden, was sie werden können. Der Mensch aber erreicht weder die Einsicht und

Erkenntniss, noch die Weisheit und Tugend, deren Ideal ihm vorschwebt; und da wir nun in der ganzen Natur das Gesetz wahrnehmen, dass jedes Geschöpf bestimmt sey, das, was es werden kann, zu werden: so gründen wir eben hierauf die Erwartung, dass der Mensch für ein anderes Daseyn bestimmt sey, wo er sein Ziel erreichen werde. — Der dritte Beweis ist der moralische, gegründet auf die Idee des höchsten Gutes. Theils nemlich erscheint dem Menschen das höchste Gut als ein Gegenstand, dem er nur in unendlicher Progression sich nähern könne, theils kann er von der Erwartung sich nicht trennen, dass das Schicksal mit der Gesinnung und dem sittlichen Werthe des Menschen in Uebereinstimmung treten müsse, und so wird er durch diesen doppelten Grund bestimmt, seinen Blick und seine Hoffnung über das irdische Daseyn zu erheben. — Endlich wird die Realität der Idee der Unsterblichkeit durch ihren Zusammenhang mit der Idee Gottes dargethan, und dieser Beweis heisst der theologische. Ohne die Annahme der Unsterblichkeit nemlich ist es nicht möglich, den Glauben an Gottes Weisheit, Gerechtigkeit, Güte und Allmacht festzuhalten. — Ausserdem bieten sich auch Analogieen in der Erfahrung dar, welche, ob sie gleich einen Beweis nicht geben, doch für die Möglichkeit des Ueberganges aus einer Weise des Daseyns in eine andere zeugen, so wie in der Betrachtung des sternbesäeten Himmels der Gedanke der Unendlichkeit und mit ihm die Ahnung eines ewigen Lebens uns aufgeht. — Gegen den Unsterblichkeitsglauben ist nichts, als die Unerklärbarkeit der Fortdauer einzuwenden, welche ihn aber demjenigen nicht rauben wird, der theils seine Vernunft für ein Vermögen reeller Erkenntniss hält, theils nicht vergisst, dass das ganze Daseyn ein Geheimniss ist. — Hierauf vornemlich gründet die Philosophie die Idee der Unsterblichkeit, und das biblische System bedient sich aller von ihr dargebotenen Gründe, ob es gleich das Zeugniss der Schrift und die Verheissung Jesu Christi für den höchsten und letzten Glaubensgrund erklärt.

§ 4.

Animae autem corporis commercio non in perpetuum cariturae sunt. Jesus Christus redux in terram mortuos resuscitabit, i. e. sua efficiet vi, ut corpora destructa restituantur, et singula cum animabus suis denuo conjungantur. Resuscitabuntur vero omnes homines, probi et improbi, et quidem uno eodemque tempore; qua tamen de re Chiliastis, Apocalypseos vestigiis insistentibus, secus visum est. Quae sepeliuntur corpora, eadem vitae restituentur; sed mutata multum, praestantiora, et organa animarum, ad beatorum sedes transducendarum, aptissima.

Mit der Idee der Fortdauer der Seele im Tode wird bei den späteren Juden schon seit den Zeiten des Exils die Erwartung der Auferstehung des Leibes gefunden. Zwar was Jes. 26, 14, 19. und Ezech. 37, 5, 10. gefunden wird, ist nichts anderes, als eine Allegorie, welche die Wiederherstellung des Jüdischen Staates darstellt; allein Dan. 12, 1—3. und noch mehr 2 Macc. 7, 9—23. 12, 43 — 45. wird der Glaube an eine Auferstehung des Leibes klar und deutlich gefunden. Diese Idee nun ging auf das Christenthum über, und als ein Hauptgeschäft wird Christo als dem Messias die Auferweckung der Todten zugeschrieben; was um so mehr geschehen musste, da sich das Jüdische Volk die Seelen im Scheol in einem Zustande des Todes dachte, und daher eine Wiederbelebung derselben nur dadurch sich denken konnte, dass sie zur Oberwelt zurückgeführt würden, und mit den Leibern wieder sich verbänden. Ausdrücklich und wiederholt wird im Neuen Testamente Christo als dem Messias die Auferweckung der Todten zugeschrieben, Jo. 5, 28 sqq. 6, 40. 2 Tim. 1, 10. 1 Cor. 15, 24 — 28. Phil. 3, 21. Aber auch von Gott wird sie hergeleitet, Jo. 5, 21. 2 Cor. 1, 9. weil er nemlich es ist, der dem

Messias die Macht, die Todten zu erwecken, gegeben hat. Es werden aber nach der Lehre des Neuen Testamentes alle Todte auferstehen, die Guten, wie die Bösen, Jo. 5, 28. Act. 24, 15. 2 Cor. 15, 21—24. und zwar werden sie nach Jesu eigenen Worten alle zu einer Zeit auferstehen. In der Apokalypse dagegen findet sich die Vorstellung von einer doppelten Auferstehung, nach welcher erst die Christen auferstehen, dann tausend Jahre mit Christo auf Erden herrschen sollen, und hernach erst werde die Auferstehung der übrigen Menschen erfolgen. Dieser Vorstellung folgten die Chiliasten. Sie ist aber von unserer Kirche jederzeit verworfen worden. — Anlangend die Beschaffenheit des auferweckten Leibes: so ergiebt sich aus den Reden Jesu sowohl, als aus den apostolischen Briefen, dass zwar eben der Leib, welcher begraben wird, auferstehe, aber verändert und also vervollkommnet, dass er der zu einem höheren Daseyn berufenen Seele als brauchbares Werkzeug dienen könne. Wenn Christus sagt, Jo. 5, 28 sq. die Begrabenen werden aus ihren Gräbern hervorgehen; und Paulus, Rom. 8, 11. sagt: Er, Christus, wird euere sterblichen Leiber lebendig machen: so ergiebt sich hieraus, dass eine Identität des aufzuerweckenden und des gegenwärtigen Leibes anzunehmen sey. Dass aber die Leiber der Auferstandenen vollkommener seyn werden, geht besonders aus 1 Cor. 15. hervor, indem hier der Apostel von einem *σῶμα ἄφθαρτον*, den er dem *σῶμα φθαρτὸν* entgegensetzt, von einem *σῶμα ἐν δόξῃ*, *πνευματικὸν* und *ἐπουράνιον* redet. Auch in den Reden Christi finden sich, als z. B. Luc. 20, 35. Andeutungen hierüber. Diese Auferstehungslehre nun ging mit der ersten Verkündigung des Evangeliums in die Welt aus und ward von Paulus besonders mit der Auferstehung Christi in die engste Verbindung gesetzt. Wo der Gekreuzigte und Auferstandene, da ward auch die Auferstehung des Leibes verkündigt, welche die Christen besonders im ersten Jahrhunderte als nahe bevorstehend erwarteten, indem sie der nahen Wiederkunft Christi entgegensahen. Auch die Christen der folgenden Zeit hielten fest an der Auferste-

hungslehre, und nur von den Manichäern und Gnostikern ward sie desshalb verworfen, weil sie die Materie, und mithin den Leib als etwas Böses betrachteten. Indem aber die Wiederkunft Christi immer weiter hinaus in eine unbestimmbare Zukunft gerückt wurde, hörte man auch auf, die Auferstehung als eine nahe bevorstehende Begebenheit zu betrachten, und hieraus entstanden verschiedene Meinungen über einen Mittelzustand, in welchem sich die Seelen bis zur Wiedervereinigung mit ihren Leibern befänden. Die Auferstehungslehre aber blieb Lehre der allgemeinen Kirche und ward auch von unserer Kirche festgehalten und gelegentlich in ihren Bekenntnissschriften ausgedrückt.

§. 5.

Mortuis in vitam revocatis Christus judicium solenne habebit, quo omnium hominum sors aeterna definietur. Etenim literae sacrae non modo docent, Deum hominibus vita exacta praemia et poenas decernere, verum etiam judicium externum et adspectabile commemorant, quod Christus post splendidum in terras reditum, majestate plenus et angelis cinctus, habiturus sit. Itaque ecclesiae nostrae doctrina, post judicium particulare, in mortis agone cuivis homini instans, externum etiam, idque universale judicium exspectandum esse, literis sacris convenit.

In mehreren Stellen der heiligen Schriften ist zwar die Idee einer künftigen Vergeltung, ohne dass der Auferstehung und eines sichtbaren Gerichtes Erwähnung geschähe, ausgedrückt, z. B. Luc. 16, 22 sqq. Jo. 3, 17. 5, 30. In den meisten Stellen aber wird die Vergeltung als ein äusseres sichtbares Gericht, welches Christus im Auftrage seines Vaters auf Erden halten werde, dargestellt.

Dergleichen Stellen finden sich theils in den Reden Jesu selbst, Matth. 16, 27 sqq. 25, 31 sqq. Jo. 12, 48. theils in den apostolischen Schriften, Act. 17, 31. 2 Cor. 5, 10. 2 Thess. 1, 10. Zwar redet die Schrift in diesen Stellen allerdings in Bildern, allein Folgendes muss dennoch als biblische Lehre angenommen werden: Christus wird sichtbar auf Erden erscheinen und Gericht halten, Matth. 26, 27. Act. 17, 31. 2 Cor. 5, 10. Dieses Gericht wird gleich nach der Auferweckung der Todten gehalten werden, Jo. 5, 20—29. Apoc. 20, 11—13. Die Menschen werden in diesem Gerichte an ihr auf Erden geführtes Leben erinnert werden, Matth. 12, 36 sq. Rom. 2, 16. 1 Cor. 4, 5. und jeder Mensch wird nach seiner wahren sittlichen Beschaffenheit der ganzen Menge der Auferstandenen dargestellt werden, Matth. 25, 31—46. An diese doppelte Vorstellungsweise nun schliesst sich die kirchliche Lehre an, wenn sie ein doppeltes Gericht unterscheidet, ein particuläres, welches der Mensch gleich nach seinem Tode bestehen müsse, und ein universelles, welches am Ende der Tage nach der Auferweckung der Todten stattfinden werde.

§. 6.

Hoc in judicio qui Christo probati fuerint, aeternae salutis participes fient. Ea salus nunquam cessatura, quam Christus genuinis sectatoribus suis decreturus est, nunc vita aeterna, *nunc* regnum coeleste *appellatur. Quo vero in loco commoraturi sint homines ad beatorum sedes traducti, ignoramus, nec salutis iis destinatae naturam plane perspicimus: id tamen e literarum sacrarum effatis colligere licet, eos, a malis, quorum causa in corporis fragilitate sita est, liberos, majora in dies sapientiae et virtutis incrementa capturos, angelorum et hominum piorum commercio usuros, et ad arctiorem cum Deo*

et Christo conjunctionem perventuros esse. Sperare etiam licet, fore, ut homines nobis caros denuo amemus, iisque arctius jungamur. Perfecta autem omnibusque absoluta numeris non erit felicitas vita functorum, neque omnium una plane eademque erit conditio. Visio Dei pars salutis sempiternae peculiaris minus recte commemoratur.

Diejenigen, welche im Gerichte bestehen, führt Christus zur ewigen Seeligkeit ein. Dieser Zustand wird im Neuen Testamente genannt ζωή und ζωή αἰώνιος, δόξα καὶ τιμή, στέφανος δικαιοσύνης, κληρονομία, βασιλεία τῶν οὐρανῶν, ἀφθαρσία, κατάπαυσις. Gleicherweise beziehen sich auf den Zustand der Vollendeten die den Ort, wo sie sich befinden werden, bezeichnenden Namen: Paradies, Schooss Abrahams und Himmel. Denn obgleich diese Namen eigentlich einen Ort bezeichnen: so scheint doch durch sie mehr ein Zustand ausgedrückt zu werden; und obgleich diese Namen bildlich sind: so scheint doch durch sie der Gedanke bezeichnet zu werden, dass die Seeligkeit der Frommen nicht bloss durch ihren inneren Zustand, sondern auch durch ihre äussere Umgebung bedingt sey. Die Seeligkeit aber, zu welcher die Gerechten eingehen werden, besteht 1) in der Befreiung von den Uebeln und Leiden, welche aus dem Körper und den irdischen Verhältnissen entstehen, namentlich in der Befreiung vom Tode, Rom. 8, 21 sq. 1 Cor. 15, 55. Apoc. 7, 16. 14, 13. 2) In einer erhöheten und erweiterten Thätigkeit, wie diess insbesondere aus 1 Cor. 13, 10 sqq. geschlossen werden kann, wo die Liebe als eine ewig dauernde beschrieben wird, welche ohne Aeusserung der Thätigkeit nicht gedacht werden kann. 3) Im Wachsthume der Erkenntniss und Tugend, wie besonders aus 1 Cor. 13, 9—13. hervorgeht. 4) In dem Umgange mit Christo, den Frommen und den Engeln, wie besonders aus Jo. 17, 24. Phil. 1, 23. Hebr. 12, 22 sqq. 1 Jo. 3, 2. sich ergiebt. Auch ist es der Schrift allerdings angemessen, anzunehmen, dass es den Vollendeten

möglich seyn werde, die, welche sich auf Erden liebten, wieder zu erkennen und wieder zu lieben. Es wird aber die Seeligkeit der Frommen eine ewige seyn, wie diess ausdrückliche Zeugnisse der Schrift wiederholt lehren; denn es ist kein Grund vorhanden, das Wort *ζωὴ αἰώνιος* in einem anderen, als in seinem eigentlichen Sinne zu nehmen. Dass jedoch der Zustand der Vollendeten von jeglichem Leiden und Schmerze frei seyn werde, kann man darum nicht annehmen, weil wir uns die Seeligkeit endlicher Wesen als eine endliche denken müssen, absolute Seeligkeit aber nur in dem absolut Vollkommenen, in Gott, gedenkbar ist. Wenn daher der Zustand der Vollendeten Seeligkeit genannt wird, so ist diess immer relativ zu verstehen. Ausserdem muss noch angenommen werden, dass es Grade der Seeligkeit geben werde, bestimmt durch den höheren oder niederen Grad der sittlichen Vollkommenheit; welche Ansicht auch in den symbolischen Büchern ausgedrückt ist. Zwar hängt die Seeligkeit selbst von dem Glauben an den Erlöser ab, ihre Grade aber werden durch die sittliche Beschaffenheit des Menschen bestimmt. In einigen Stellen der Schrift wird die Seeligkeit mit dem Ausdrucke des Anschauens Gottes bezeichnet, als Matth. 5, 8. 1 Cor. 13, 12. 1 Jo. 3, 2. Hierdurch wurden mehrere Theologen bewogen, die *visionem Dei*, das Anschauen Gottes, als einen besonderen Theil der künftigen Seeligkeit aufzuführen. Einige setzten dieses Anschauen Gottes darein, dass die Seeligen nicht eine abstracte, sondern eine intuitive Erkenntniss Gottes haben würden. Andere verstanden darunter eine Erkenntniss der inneren Natur Gottes, und noch andere meinten, dass man an eine besondere Gegenwart Gottes zu denken habe. Allein diese ganze Vorstellung ist aus Missverständniss entsprungen, indem nach dem hebräischen Sprachgebrauche das Angesicht Gottes schauen, oder Gott schauen, so viel heisst, als: von Gott beglückt, beseeligt werden.

§. 7.

Qui autem in judicio extremo improbati fuerint Domino, ii damnabuntur, i. e. poenis, quas peccando meruerunt, afficientur. Negari nequit, Christum et Apostolos, de damnatorum sorte loquentes, imaginibus uti, miseriam eorum adumbrantibus: certum tamen est, literas sacras docere, damnationem impiorum sempiternam, nec meram bonorum privationem habendam esse. Itaque dogma ecclesiae nostrae de poenarum infernalium aeternitate, in qua demonstranda et defendenda multi laborarunt, literis sacris consentaneum est. Omni autem tempore non pauci fuerunt, qui, non unam licet eandemque viam ingrederentur, ab hac sententia deflecterent.

Diejenigen, welche im jüngsten Gerichte nicht bestehen, werden verdammt, d. h. mit den durch ihre Sünden verdienten Strafen belegt. Die Verdammniss ist der Gegensatz des ewigen Lebens oder der Seeligkeit, und wird daher auch mit dem Namen des zweiten Todes, oder des Todes und des Verderbens überhaupt bezeichnet, Apoc. 20, 14. 1 Thess. 5, 3, Gal. 6, 8. Unstreitig sind in den Stellen, welche von dem Zustande der Verdammten handeln, Bilder zu suchen, wie sich daraus ergiebt, dass, wenn man alle diese Stellen eigentlich nehmen wollte, eine der anderen widersprechen würde, indem Finsterniss und Feuer an einem Orte nicht vereinigt gedacht werden kann. Auch soll vielleicht der von ihrem Aufenthaltsorte gebrauchte Name *Geenna* nicht ihren Aufenthaltsort, sondern ihren Zustand bezeichnen. Soviel aber ergiebt sich unstreitig, dass die Strafe der Verdammten nicht bloss in einem Entbehren des Guten und der Freude, sondern auch in einem positiven Leiden und Schmerze bestehen werde. Denn das liegt doch unstreitig hinter dem Bilde von dem Feuer, welches nicht verlöschen, und von dem nagenden Wurme in ihrem Her-

zen, welcher nicht sterben werde. Die Ausdrücke *κόλασις*, *ἀπώλεια*, *πῦρ αἰώνιον*, *βάσανος*, *σκώληξ* führen unstreitig auf die Vorstellung von Strafen, welche in positivem Leiden und Schmerze bestehen werden. Eben so ist von einer ewigen Dauer der Strafen der Verdammten im Neuen Testamente die Rede. Zwar liegt diess nicht nothwendig in dem Worte *αἰώνιος*, da dieses auch eine lange Zeit bedeuten kann; allein es ist auch kein hinreichender Grund vorhanden, von der gewöhnlichen Bedeutung dieses Wortes in den Stellen, wo von künftigen Strafen die Rede ist, abzugehen, um so weniger, da die *κόλασις αἰώνιος* der *ζωὴ αἰώνιος* entgegengesetzt wird. Hierzu kommt, dass Marc. 9, 43—50. ausdrücklich gesagt wird, dass das Feuer der Verdammten nicht erlöschen und ihr Wurm nicht sterben werde. Ueberdem ist nirgends von einer Besserung und Begnadigung der Verdammten im Neuen Testamente die Rede. Daher hatte unstreitig die alte Kirche recht, wenn sie, mit Ausnahme Einzelner, die Ewigkeit der künftigen Strafen behauptete, welches Dogma von ihr auf die späteren Zeiten und auch auf unsere Kirche fortgepflanzt worden ist, worüber die Augsburgische Confession Art. 17. sich erklärt, indem hier die Lehre der Anabaptisten von dem Ende der Höllenstrafen ausdrücklich verworfen wird. Zur Rechtfertigung dieser Lehre aber ward vornemlich Folgendes gesagt: 1) Werde durch die ewige Dauer dieser Strafen die Ehre und Majestät Gottes geoffenbart und der Ernst seiner strafenden Gerechtigkeit kund gemacht. 2) Könne diese ewige Dauer darum nicht befremden, weil die Schuld der Sünde unendlich sey, indem durch die Sünde die unendliche Majestät Gottes beleidigt werde. 3) Wisse Gott vermöge seiner *scientia media* voraus, dass die Verdammten ewig gesündigt haben würden, wenn sie ewig auf Erden gelebt hätten, und er könne sie daher, ohne seine Gerechtigkeit zu verletzen, ewig bestrafen. 4) Wachse durch fortwährendes Sündigen das Verderben der Verdammten immer fort, und es könne daher nicht befremden, dass, weil sie ewig zu sündigen fortführen, sie auch ewig bestraft

würden. Von jeher indessen hat es mehrere in der christlichen Kirche gegeben, welche mit der Lehre von der Ewigkeit der Höllenstrafen sich nicht aussöhnen konnten. So z. B. nahm Origenes eine ἀποκατάστασιν τῶν πάντων, eine Wiederbringung aller Dinge, an, und lehrte, dass einst eine Zeit kommen werde, wo auch die Verdammten und die bösen Geister selbst sich bessern, und zu dem Zustande, in welchem sie bei der Schöpfung sich befunden hätten, zurückkehren würden. Auch einige andere Kirchenlehrer, als Diodorus von Tarsus und Theodorus von Mopsuestia theilten diese Meinung, welche jedoch von der im Jahre 553 zu Konstantinopel gehaltenen Synode verworfen ward. Andere, wie Justin der Märtyrer und Arnobius, nahmen an, dass Gott die Verdammten, wenn ihre Strafe eine Zeit lang gewährt habe, vernichten würde. In der neueren Zeit ward namentlich von den Anabaptisten, von den Schwenkfeldianern, und später von Weigel die Ansicht des Origenes von einer Wiederherstellung aller Dinge und dem endlichen Aufhören der Höllenstrafen erneuert. Auch versuchten mehrere von den Theologen unserer Kirche, welche dem biblischen Systeme und der Regel der Symbole folgten, die Lehre von der Ewigkeit der Höllenstrafen dadurch zu rechtfertigen, dass sie sagten, man habe unter diesen Strafen nicht an positives Leiden, sondern nur an die Entbehrung der Güter zu denken, welche der Mensch durch frühen und fortgesetzten Tugendeifer sich würde haben erwerben können, und es sey der Vernunft völlig angemessen, dass die Verdammten in Vergleichung mit den Seeligen ewig zurückbleiben würden; wobei immer angenommen werden könne und müsse, dass ihre Strafen in eben dem Verhältnisse sich vermindern würden, in welchem sie sich besserten. So erklärten sich namentlich Döderlein und Reinhard.

§. 8.

Mortuis in vitam revocatis et finito judicio extremo, qui nunc est rerum humanarum ordo, plane immutabitur. Nam literae sacrae docent, mundum interiturum, et Deum novum coelum et novam terram conditurum esse. Itaque dogma ecclesiae de saeculi consumatione *seu* de fine mundi *literarum sacrarum testimonio nititur. In explicando hoc dogmate autem in partes diversas theologi abierunt, aliis de* immutatione, *aliis de* destructione, *aut telluris nostrae, aut rerum creatarum omnium, cogitantibus.*

Im Alten Testamente schon finden sich einige Stellen, in denen von einem Veralten und Untergange des Himmels und der Erde die Rede ist, Ps. 102, 27. Jes. 34, 4. 51, 6. allein diese Stellen enthalten bloss dichterische Bilder; ebenso Matth. 5, 18. Luc. 21, 33. Allein wenn Christus von einer ἡμέρα ἐσχάτῃ und von der συντέλεια τοῦ αἰῶνος τούτου redet: so scheint er dabei allerdings an eine Veränderung im ganzen Zustande des Menschengeschlechtes und der Erde selbst gedacht zu haben. Ganz deutlich aber ist 2 Pet. 3, 7 — 13. von einem Ende der Welt die Rede. Denn hier wird ausdrücklich gesagt, dass Himmel und Erde durch Feuer vergehen werden, und dass ein neuer Himmel und eine neue Erde, darin Gerechtigkeit wohne, kommen werde; und derselbe Gedanke, nur anders ausgeschmückt und dargestellt unter dem Bilde des neuen Jerusalems, wird in der Apokalypse (20. 21.) gefunden. Daher gründet sich allerdings das kirchliche Dogma von dem Weltende auf Zeugnissen der heiligen Schrift. Was aber unter diesem Weltende zu verstehen sey, darüber sind die Meinungen der Theologen in unserer Kirche jederzeit getheilt gewesen, und um so mehr getheilt geblieben, da nähere Bestimmungen hierüber in den symbolischen Büchern nicht gefunden wer-

den. Zuerst nemlich war man darüber verschiedener Meinung, ob unter dem Weltende bloss eine Umbildung und Verwandlung, oder eine gänzliche Zerstörung der bestehenden Ordnung der Dinge zu verstehen sey. Sodann, ob die zu erwartende Veränderung bloss mit unserem Erdplaneten, oder mit der ganzen Schöpfung, wenigstens mit dem ganzen Sonnensysteme sich ereignen werde. Die von Petrus gebrauchten Ausdrücke, namentlich der: *στοιχεῖα λυθήσονται*, führen mehr zu der Annahme, dass nicht an eine Vernichtung, sondern nur an eine Auflösung der Elemente zu denken sey; und da der Apostel den Himmel und die Erde ausdrücklich von einander unterscheidet, und nicht bloss eine neue Erde, sondern auch einen neuen Himmel verheisst: so scheint er nicht an eine blosse Veränderung der Erde, sondern an eine Verwandlung der Sinnenwelt überhaupt gedacht zu haben.

SECTIO II.

SENTENTIA RATIONALISTARUM.

§. 1.

Quae in literis sacris de r e d i t u C h r i s t i, *serius ociusve exspectando, rebusque ab eo in terram reverso gerendis traduntur, ea omnia e Judaeorum de regno Messiae opinionibus, tinctis illis peregrinae sapientiae colore, fluxisse existimant rationalistae. Jesum Christum, quem Judaei exspectabant Messiam, sese non habuisse, verum regnum morale condendum sibi proposuisse, facile quidem largiuntur; primos vero Christi sectatores Messiam, Judaeis exspectatum, eum co-*

nisse, et sententiam de reditu ejus in terram adspectabili e Judaeorum de regno Messiano opinionibus fluxisse, dubio carere dicunt. Quae autem de hoc Christi reditu in terram, rebusque in saeculi fine ab eo gerendis in literis sacris leguntur, ad fidei capita non posse referri vel exinde patere arbitrantur, quod vetus ecclesia adventum Domini prope instare existimaverit. Nihilominus decreta religionis semper valitura ἐσχατολογίᾳ christiana contineri, eaque propagari hominumque animis admoveri, rationalistae agnoscunt.

Die neutestamentliche Eschatologie, sagen die Rationalisten, ist durchaus an die sichtbare Wiederkunft Christi geknüpft. Die Erwartung dieser Wiederkunft aber hatte ihren Grund in der Messianischen Erwartung der späteren Juden, welche zwar auf einheimischem Boden entsprungen, aber doch durch die im Umgange mit den Fremden empfangenen religiösen Vorstellungen verändert worden war. Denn wenn sich die Juden den Messias früher nur als einen mächtigen, die Feinde überwindenden König gedacht hatten: so ward später, nachdem der Glaube an Auferstehung und Gericht zu ihnen gekommen war, die Idee des Messias gleichsam gesteigert, so dass man ihn nunmehr als den Erwecker der Todten, als den Richter der Menschen und als den Gründer einer neuen und besseren Ordnung der Dinge dachte. Die Aehnlichkeit zwischen den Messianischen Erwartungen der späteren Jüdischen Welt mit dem, was Christo im Neuen Testamente zugeschrieben wird, ist so auffallend, dass man die Uebertragung jener Erwartungen auf Christum nicht verkennen kann. Jesus Christus selbst zwar, sagen die Rationalisten ferner, stand allerdings erhaben über diesem Zeitbegriffe. Wenn er sich den Messias, den Sohn Gottes nannte, so brauchte er diesen Ausdruck unstreitig in einer höheren Bedeutung. Gottes Sohn im moralischen Sinne, der Stifter eines moralischen Gottesreiches wollte er seyn.

Darauf wiess er ausdrücklich in mehreren Erklärungen über den Zweck und die Beschaffenheit seines Reiches hin, besonders in den merkwürdigen Stellen Jo. 18, 36 sq. Luc. 17, 20 sq. Dafür zeugt seine geistige und sittliche Erhabenheit über sein Zeitalter, der Geist seiner Lehre, welche sittliche Veredelung bezweckt, und der Gang seines Unternehmens. Allein, so fahren die Rationalisten fort, von seinem Zeitalter ward Christus auf eine seinen Erwartungen und Hoffnungen gemässe Weise gefasst. Was die Juden von dem Messias erwartet hatten, das hofften die Apostel und die frühesten Christen überhaupt von ihm. Da er nun während seines Lebens ein Messianisches Reich nicht gegründet hatte: so bildete sich die Erwartung seiner baldigen Wiederkunft zu der Inauguration und Eröffnung eines solchen Reiches immer mehr aus, und das ist es, was im Neuen Testamente *ἡ παρουσία, ἡ ἐπιφάνεια τοῦ κυρίου, ἡ ἡμέρα τοῦ κυρίου, τὸ ἔρχεσθαι τοῦ κυρίου, ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν, ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ, ὁ αἰὼν ὁ μέλλων, ὁ καιρὸς ἔσχατος, ἡ συντέλεια τοῦ αἰῶνος τούτου* genannt wird. Diese Erwartung ist in allen apostolischen Schriften ausgedrückt, in der Apokalypse dichterisch dargestellt, geht durch die ganze alte Kirche hindurch und ward das Vehikel der Gründung des Christenthums. An diese Erwartung also ist die biblische Lehre von den letzten Dingen geknüpft; aus ihr ist sie hervorgegangen. Es kann aber diese Erwartung der sichtbaren Wiederkunft Christi, und das, was an sie geknüpft ist, schon darum nicht als ewige und allgemein gültige Lehre betrachtet werden, weil sie ganz das Gepräge von Zeitvorstellungen an sich trägt, wie diess namentlich daraus sich ergiebt, dass man die Wiederkunft Christi als eine nahe bevorstehende dachte. Diess erhellt 1) aus mehreren Stellen der Evangelien, als Matth. 16, 28. Marc. 14, 62. Luc. 9, 27. 22, 69. Auch gehören hierher die Stellen Matth. 24. Marc. 13. Luc. 21. welche weder von der Zerstörung Jerusalems allein, noch auch von einer uneigentlichen Wiederkunft Christi verstanden werden können. Eben so wird diese Erwartung der na-

hen Wiederkunft Christi häufig in den apostolischen Briefen gefunden, indem die Apostel sich ihrer bald zur Ermahnung, bald zum Troste bedienen, Hebr. 10, 34, 37. 9, 26. 1 Cor. 10, 11. Phil. 4, 5. 2 Pet. 3. Jac. 5, 1—9. Ob aber gleich die Rationalisten die neutestamentliche Eschatologie nicht als Lehre gelten lassen, so gestehen sie doch zu, dass ewig geltende religiöse Ideen in ihr enthalten seyen, nemlich die Ideen der ewigen Fortdauer des Menschen, der Vergeltung, des Sieges des Guten über das Böse, der Vollendung und des seeligen Lebens. Auch erkennen sie an, dass eine geschichtliche und symbolische Darstellung dieser Ideen für frühere Zeiten Bedürfniss gewesen sey, und dass auch in dieser Zeit viele Christen ihrer nicht entbehren können.

§. 2.

Quae quum sit rationalistarum de eschatologia christiana sententia, eos dogma de corporum exanimatorum instauratione tollere, sponte intelligitur. Omisso, quod vario modo impugnant, dogmate de resurrectione mortuorum, in iis, quae literae sacrae de animarum, post mortem statim novis organis amictarum, vita vera et continua tradunt, acquiescendum esse putant. Id tamen facile largiuntur, corporis instaurationem aptam vitae verae, ejusque perfectioris post mortem agendae, imaginem esse.

Durch die bisher entwickelte Ansicht von der biblischen Eschatologie wird das Urtheil der Rationalisten über die Auferweckung und Auferstehung der Todten bestimmt, gegen welche sie vornemlich Folgendes erinnern: 1) Die Wiederherstellung des durch den Tod zerstörten Leibes und folglich die Identität desselben habe insbesondere die Schwierigkeit, dass der Leib nicht nur aufgelöst werde, sondern auch in andere Körper, selbst in menschliche Lei-

ber übergehe. 2) Da, wenn die Seele wahrhaft leben solle, angenommen werden müsse, dass ihr im Tode selbst ein Organ bleibe oder gegeben werde: so lasse sich nicht absehen, warum sie künftig wieder mit dem irdischen Leibe umgeben werden solle. Aus diesen und anderen Gründen halten sich die Rationalisten einzig und allein an den Lehrtropus der Schrift, dass die Seele, deren Leben durch den Tod nicht unterbrochen werde, gleich nach dem Tode ein neues Organ empfange, dessen Keim vielleicht in dem irdischen Leibe liege, durch welches ihr möglich werde, ihrer selbst bewusst zu bleiben und zu wirken, Luc. 16, 22. 23, 43. Phil. 1, 23. Ob aber gleich die Rationalisten die Auferstehung des Leibes nicht als Lehre gelten lassen: so haben sie doch mehrere als ein passendes Bild der Idee der Unsterblichkeit betrachtet, und wollen desshalb auch, dass diese Idee unter diesem Bilde auch in dem Volksunterrichte dargestellt werde, weil der Mensch, um den Gedanken eines geistigen, ewigen Seyns fassen zu können, gleichsam eines körperlichen Substrates bedürfe, und da der auferweckte Leib als ein verklärter Leib beschrieben werde, 1 Cor. 15, 44—51. so entspreche das in ihm aufgestellte Bild dem Gedanken eines vollkommneren Seyns in einer anderen Ordnung der Dinge.

§. 3.

Simili modo rationalistae de judicio extremo sentiunt. Nam hoc quoque dogma, veteribus Hebraeis ignoratum, cujus initia in judicio tremendo, quod vates Hebraei populi sui tyrannis minabantur, quaerenda sint, tollunt. Omnium vero maxime locum de poenarum futurarum aeternitate impugnant, argumentis tum ab hominis natura, tum a Dei virtutibus ductis. Id tamen rationalistae quoque agnoscunt, cum sen-

tentiam, bonum de malo victoriam reportaturum esse, tum decretum de praemiis et poenis, in altera vita exspectandis, dogmate de Christo judicium solenne habituro contineri atque egregie adumbrari.

Wie über die Auferweckung der Todten, so urtheilen die Rationalisten auch über das jüngste Gericht. Auch von dieser Lehre sagen sie, dass sie das Gepräge einer Zeitvorstellung an sich trage und aus den Stellen der Propheten entsprungen sey, in denen diese den fremden Beherrschern ihres Volkes Strafen drohen und einen Tag verkündigen, an welchem Jehova über die Feinde seines Volkes Gericht halten werde, Jes. 34, 1 sq. 65, 17. Joel, 3, 17. Mal. 3, 2. Dan. 7, 9 sqq. Als aber die Messiasidee sich weiter entwickelt habe, sey nunmehr der Messias als der Richter dargestellt worden, namentlich auch als der Richter seines Volkes; und als die Messiasidee im Christenthume sich erweitert habe: so sey die Vorstellung von dem Gerichte, welches Christus am Ende der Tage nach seiner sichtbaren Wiederkunft halten werde, entstanden. Ob aber gleich Christus nicht als der Richter der Feinde des Jüdischen Volkes, sondern als der Richter des Erdkreises dargestellt, und sein Urtheil durch die sittliche Beschaffenheit derer, die er richten solle, bestimmt werde: so sey doch die Vorstellung von einem sichtbaren Gerichte aus dem Ideenkreise der späteren Jüdischen Welt in das Christenthum übergegangen. Als Glaubenslehre aber könne ein sichtbares Gericht desshalb nicht festgehalten werden, weil diese Vorstellung das Gepräge einer Zeitvorstellung an sich trage; weil das göttliche Gericht durch alle Zeiten gehe und folglich nicht an eine bestimmte Zeit gebunden sey, und weil sich nicht absehen lasse, wozu es eines solchen Gerichtes bedürfe, da die Schrift lehre, dass der Mensch gleich nach dem Tode gerichtet werde, Luc. 16, 22 sq. 23, 43 sq. Act. 7, 59. 2 Cor. 5, 8. Hebr. 9, 27. Apoc. 14, 13.

Vornemlich aber nehmen die Rationalisten das Dogma von der Ewigkeit der Höllenstrafen in Anspruch. Denn, sagen sie, wenn man auch alle grobsinnlichen Vorstellungen absondere: so bleibe doch ein Zustand ewigen Leidens, absoluter Unverbesserlichkeit und immer wachsender sittlicher Verschlimmerung, ein Gedanke, mit welchem die Vernunft sich nicht aussöhnen könne. Denn 1) bleibe ja der Mensch, auch wenn er in eine andere Ordnung der Dinge übergehe, Mensch, ein freies und vernünftiges und folglich der Besserung fähiges Wesen; 2) widerstreite es der Heiligkeit Gottes, anzunehmen, dass es etwas absolut Böses gebe, welches nie wieder zum Guten zurückkehre und in Uebereinstimmung mit seinem Willen trete; und endlich 3) lasse sich ein ewiges Leiden des Sünders mit der Gerechtigkeit und Güte Gottes nicht vereinigen; denn welche schwere Schuld auch der Mensch auf sich lade, so sey er doch ein schwaches und endliches Wesen, welches Gott mit endlosem Elende nicht bestrafen könne. Daher müsse man die Lehre von der Ewigkeit der Höllenstrafen aufgeben, so wahr und ernst auch der Gedanke sey, dass, wie die Folgen des Guten, so auch die Folgen des Bösen über die Gränzen des irdischen Lebens hinausreichen. — Ob aber gleich die Rationalisten das jüngste Gericht nicht als Dogma gelten lassen: so erkennen sie doch in ihm ein bedeutungsvolles Symbol zwei grosser Ideen an, nemlich der Idee des Sieges des Guten über das Böse, und der Idee der Vergeltung. In dem Bilde des siegreich auftretenden Königes des Gottesreiches, vor welchem das Böse in den Abgrund sinkt und das Gute im herrlichen Triumphe dasteht, begegnet dem ahnenden Gemüthe die Idee des endlichen Sieges, welchen das Gute über das Böse davontragen werde; welche Idee gleichsam der Schlussstein und der Endpunkt des religiösen Glaubens sey. Eben so ist das Urtheil des Richters und das verschiedene Loos der Gerichteten das Symbol der Idee der Vergeltung, welche eben dann in ihrem ganzen Ernste vor die Seele tritt, wenn

sie in einem solchen, das Gefühl mächtig anregenden Bilde angeschaut wird. Nur aber dürfe das Bild nicht in das Dogma verwandelt werden; denn es sey doch nur eine beschränkte Darstellung der unendlichen Idee, weil das Gericht nicht an einen einzigen Moment gebunden sey, sondern durch alle Zeiten gehe und mit jeder guten und bösen That beginne.

§. 4.

Quod denique literae sacrae docent, Jesum Christum huic saeculo finem immissurum et novum mundum conditurum esse, id ex eodem fonte manasse dicunt rationalistae, ex quo decretum de reditu ejus prodierit. Nihilominus plurimi eorum dogma de mundi interitu, quem tamen rerum modo humanarum finem et telluris mutationem habent, tuentur, et novum mundum, de quo literae sacrae loquuntur, aptissimam conditionis perfectioris, ad quam genus humanum emersurum sit, imaginem judicant.

Auch der Ursprung der Erwartung, dass nach dem jüngsten Gerichte die Welt und damit die ganze jetzt bestehende Ordnung der Dinge untergehen und dann eine ganz neue Weltordnung beginnen werde, liegt nach der Ansicht des Rationalismus in den messianischen Ideen der späteren Jüdischen Welt. Daher nehmen die Rationalisten die biblische Lehre von dem Untergange der Welt nicht mit allen ihren Bestimmungen an, geben aber zu, dass in ihr die wahre Idee von einer künftigen Umbildung oder auch Zerstörung der Erde und dem damit verbundenen Ende der menschlichen Dinge ausgedrückt sey. Denn ein Untergang der Welt, als Umbildung oder Zerstörung der Erde gedacht, müsse angenommen werden, weil die Erde ein Körper ist, welcher in Beziehung zu anderen Körpern steht; weil die Naturkunde und die Ge-

schichte lehre, dass unser Planet schon totale Veränderungen erfahren habe, und weil in und ausser ihm Kräfte liegen, welche eine solche Veränderung herbeiführen können. Diese Idee aber ist nicht bloss an sich selbst gross und ernst, sondern hat auch darum eine hohe religiöse Bedeutung, weil sie in die Idee einer Vollendung des menschlichen Geschlechtes übergeht. Denn der Gedanke der Zerstörung führt nothwendig auf den Gedanken einer neuen Bildung, und, da der menschliche Geist genöthigt ist, sich alles im Fortschreiten zu denken, auf die Erwartung einer vollkommneren Ordnung der Dinge, in welcher das menschliche Geschlecht das von der höchsten Weisheit ihm gesetzte Ziel erreichen werde. Darum warten auch die Rationalisten mit dem Apostel eines neuen Himmels und einer neuen Erde, darin Gerechtigkeit wohnet.

Gedruckt bei Georg Maret.

Tzschirner, Heinrich Gottlieb,

Vorlesungen über die Christliche Glaubenslehre nach dem Lehrbegriffe der evangelisch-protestantischen Kirche

Leipzig 1829

Bamberg, Staatsbibliothek -- Th.dp.o.155
urn:nbn:de:bvb:12-bsb11775115-4